

المكتبة  
الفلسفية

هيراقليطس  
فيلسوف التغيير  
وأثره في الفكر الفلسفي

تأليف

الدكتور علي سامي النشار

الدكتور محمد علي ابوريان

الدكتور عبده اليراجحي

الطبعة الأولى

١٩٦٩



دارالمعارف



اهداءات ٢٠٠٤

أسرة أ / سيد أحمد متولى الجوهري  
طنطا

# هیراقلیطس

## فیلسوف التغير

### وأثره فی الفكر الفلسفی

تألیف

الدكتور علی سیامی النشار  
الدكتور محمد علی ابوریان  
الدكتور عبده الیراجحی

الطبعة الأولى

۱۹۶۹



دار المعارف





## مقدمة

عجبا ... أن يكون لأيونيا ، تلك المقاطعة اليونانية ، الخلود الأبدى . ففي  
مبناها ملطية ، وفي القرن السادس قبل الميلاد ... ولد الفكر الإنساني ،  
ولدت الفلسفة ، نتاج العقل الإنساني الخالص ، وأم العلوم جميعا . بل في  
أيونيا ولد الإنسان الحقيقي : ذلك أن الفلسفة هي الإنسان .

لم تكن هناك في أيونيا معابد غامضة أو طقوس سحرية أو ترتيبات  
وتتمت خافته ، ولم يكن هناك كهان وسحرة ، ولم يكن هناك عطور أو  
بخور . لم يكن هناك شيء من هذا لينير لمشيخة الحكماء الطريق . كان هناك  
العقل الإنساني ، العقل الإنساني خالصا : يلقي ويتساءل ... ويتفحص وينظر  
العقل الإنساني في أول حركته ، يردد !! ماهذا !! وكيف !! ويتساءل !  
من أي مادة وجدنا ... وكيف يحدث التغير .

أقبل طاليس وانكسا ندريس وانكسانس يتساءلون : لقد أشعلوا أوار  
العقل ، العقل الذي لم يتوقف أبداً ، بدأوا المرحلة الكبرى الباسقة ، التي لن  
تنته أبداً ... في طريق الفلسفة اللانهائي .

كان في أيونيا ، وفي أيونيا وحدها تأكيد الذات الإنسانية الصارخ ،  
تأكيدا في تفسيرها للطبيعة ، وفي تفسيرها لآثارها ... ثم تتوالى مراحل  
الفلسفة بعد أيونيا . فتمر الذات الإنسانية بمرحلة القلق ، ولكن هذه المرحلة  
وهي نتاج أيونيا أيضا هي تأكيد للذات في قدرته على الشك حتى في ذاته ،  
ثم تعود الذات الإنسانية فتؤكد ذاتها تجاه هذا القلق الشكى ، فتفسر ذاتها ...



وتنكفأ على الإنسان ... لا . لست أريد أن أتبع في هذه المقدمة تاريخ الفلسفة بعد أيونيا ... إنما أنا هنا في قلب أيونيا ... الجميلة ، الفيلسوفة البريئة ، لقد شع فيها روح الإنسان الحقيقي ...

ظهر طاليس يبحث عن تفسير العالم الطبيعي في داخل العالم الطبيعي ذاته ... فأخذ يسأل : ماهو الحقيقي أساسا ... ثم كيف يحدث التغير . وترددت إجابات انكسمندريس وانكسيانس . لقد ذهب الثلاثة إلى القول بأصل واحد للأشياء ، فنأدى الأول بأن أصلها الماء ، ونأدى الثاني باللانهاى ، ونأدى الثالث بالهواء ، ثم حاول الفيلسوفان الأخيران أن يفسرا التغير .

وكان كل منها ... إرهابا بفيلسوف أيونيا الكبير ، هيراقليطس نتاج العبقرية ، وكان أيونيا كبيرا . ولكن بأى معنى كانت أيونيته ؟ هل كان من المبشرين بأصل واحد للأشياء ، كما فعل مشيخة أيونيا القدامى من قبله ؟ أم كان ذا طابع ريد يعزى عن كل هذا ؟ هذا الفيلسوف المظلم المتعالى ، هذا الكاهن ذو الأصل الملكى ، هذا الزاهد الذى ترك كل هذا وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش . أم أن المدرسة الأيونية ينبغي أن تدرس فى ضوء آخر ، وأن تفهم على شكل آخر ، بحيث يكون فى الإمكان أن يوضع فى إطارها العام هيراقليطس .

...

ولذلك رأينا أن نعيش فترة من الزمن ، نعانى التجربة الفلسفية الأولى مع هؤلاء ، شيوخ أيونيا الحكماء - مع هؤلاء الطبيعيين الأرائل - وطالت وقتنا مع هيراقليطس أكثر هؤلاء الفلاسفة الأيونيين إثارة فى الفكر



الإنسانى جميعا ، بما ألقاه فيه من تصورات فى «التغير الأبدى» وفى «الدور» وفى «اللوجوس» كأصل الوجود ، وأراءه فى «صراع الأضداد» فى أول منهج جدلى عرفه العقل الإنسانى .

ورأينا أن تقدم للقارىء العربى ما عايناه نحن . فقمنا بترجمة نصوصه وتحليلها على مستندين أحدث مؤلف عن هيراقليطس... ثم مضينا مع هيراقليطس فى رحلته العظمى مع الفلاسفة ، كيف أثار الشك فى اليونان ، حين حطم هو قانونى الذاتية والتناقض ، فنشأ على أثره هؤلاء العباقر الكبار ، السوفسطائيون ، أصحاب عصر النور فى يونان القديمة ، الممهدون لفلسفة أفلاطون وأرسطو . ثم انتقلنا إلى تبين أثره فى أفلاطون... وكان أفلاطون فى أول حياته هيراقليطسيا ، ثم بينا كيف أثار هجوم هيراقليطس على قانونى الذاتية والتناقض أرسطو ، فقام بدعيمها وصياغتها صياغة منهجية ، واعتبارها أساسا للفكر الإنسانى .

وعاش هيراقليطس كاملا فى الدواقية ، فكانت فلسفته الطبيعية هى فلسفتهم ، أثر هيراقليطس فيهم باللوجوس الذى وضعه ، كما أثر فيهم بماديته ، ثم بفكرته عن النار أصلا للوجود ، كما أثرت فيهم نظريته فى الإحتراق العام . وانتقل أثر هيراقليطس إلى الأفلاطونية المحدثه ... ثم إلى فيلون اليهودى .

..

وجاءت المسيحية ، فأخذت بنظريته فى اللوجوس واستبدلتها بالكلمة ... ولقد وصلت الفكرة إلى القديس بولس خلال الرواقية . واعتبر المسيحيون الأوائل هيراقليطس أول مبشر بالمسيحية .



وانتقل هيراقليطس إلى العالم الإسلامي ، فأثر في الإسلاميين فكرته في  
التغير ، كما كان لفكرته في الأدوار والأكوار أثر في إخوان الصفا . ثم  
أثرت فكرته في النار كأصل للوجود في الفلاسفة الغنوصيين الناريين . وأتى  
الحلاج ، الصوفي الغنوصي المشهور يعلن تقديس النار ممثلة في « إبليس »  
أول محب للاله على الحقيقة .

..

ومضينا في رحلتنا مع هيراقليطس إلى العالم الحديث ولقد تنبه الفلاسفة  
الألمان عامة إلى أهمية فلاسفة ما قبل سقراط وبخاصة هيراقليطس في تاريخ  
الفكر الإنساني . ثم رأينا أن نحدد موقفهم العام من هيراقليطس واتجهنا إلى  
تجديد موقف ثلاثة من الفلاسفة المحدثين ومقارنة فلسفتهم بفلسفته وهم : هيجل  
وماركس وبرجسون . ولسنا ندعى أن هيراقليطس أثر فيهم تأثيراً مباشراً ،  
وصبغ فلسفتهم بصبغته . ولكن من المؤكد أنه عاش فيهم ، وتأملوه أعمق  
تأمل ، ورنوا إليه بأعينهم . كان هيراقليطس - على طريقته - أول واضح  
لمنهج جدلي ، كما كان أول من تكلم عن صراع الأضداد ، كما كان أول من  
وضع فكرة التغير المستمر ... وقد بحث هؤلاء الفلاسفة بعده في كل تلك  
المفاهيم التي أثارها وضخمت حلولهم ، وسمت نظرياتهم ، ولكن بحسب  
هيراقليطس أنه أثار الموضوع في أول الفلسفة وفي ميلادها في أيونيا .

..

وبعد : فإني أرجو أن تابع دراساتنا عن فلاسفة ما قبل سقراط - وسنقدم  
للقارئ - إن امتد بنا العمر - صورهم الفلسفية وآثارهم فيمن خلفهم من  
فلاسفة .



ولا يفوتني أن أشكر السيد / سلامة حنا مدير دار المعارف السابق  
بالاسكندرية ، فقد كان لمجهوده الكبير الفضل في إخراج هذا الكتاب . كما  
شكري لتلميذي السيد / علي عبد المعطى معيد الفلسفة الحديثة بالكلية لقيامه  
بالإشراف على طبع الجزء الأخير من الكتاب ، كما وضع فهرس الكتاب .

والله ولي التوفيق

الاسكندرية في ١٨ / ١ / ١٩٦٩

دكتور علي سامي النشار  
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب  
بجامعة الاسكندرية



## فهرس الموضوعات

صفحة

مقدمة	١
-------	---

### القسم الأول

#### هراقليطس في العالم اليوناني

تقديم	٥
الفصل الأول : منهج البحث	٢٥
الفصل الثاني : السيلان العام	٣٩
الفصل الثالث : عمليات الطبيعة	٤٩
الفصل الرابع : النفس الإنسانية	٧٦
الفصل الخامس : النظرة الدينية	٨٩
الفصل السادس : الإنسان بين الناس	١٠٨
الفصل السابع : النسبية والتناقض	١١٧
الفصل الثامن : الائتلاف الخفي	١٣٢

#### فهارس ويلرايت عن الفصول

##### الثمانية

فهرست (أ)	١٤٤
فهرست (ب)	١٧٦

### القسم الثاني

#### هراقليطس في العالمين اليوناني والمسيحي

أنكسياندريس	٢٢٥
انكسيانس	٢٣١







صفحة

أولا : المشكلة الفلسفية عند هيجل . . . . .	٣٤٦
ثانيا : مميزات فلسفة هيجل . . . . .	٣٤٨
ثالثا : عناصر فلسفة هيجل . . . . .	٣٥٤
ا — المنهج الجدلي عند هيجل . . . . .	٣٥٤
ب — الفكرة المطلقة . . . . .	٣٥٦
ج — المنطق عند هيجل . . . . .	٣٦١
رابعا : بين هيجل وهيراقليطس . . . . .	٣٦٢

البحث الثاني : الموقف الماركسي ومذهب هيراقليطس

الفلسفة الماركسية . . . . .	٣٧٢
المادية الجدلية . . . . .	٣٧٤
المادة وتحوّلها إلى شعور . . . . .	٣٧٧
الجدل وقوانينه . . . . .	٣٧٨
قوانين المادية الجدلية الماركسية . . . . .	٣٨١
ا — قانون وحدة الأضداد وصراعها . . . . .	٣٨١
ب — قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي . . . . .	٣٨٢
ج — قانون سلب السلب . . . . .	٣٨٥
نظرية المعرفة . . . . .	٣٨٨
المادية التاريخية . . . . .	٣٩٠
الخلاصة . . . . .	٤٠٩

البحث الثالث : بين برجسون وهيراقليطس

١ — مقدمة . . . . .	٤١١
٢ — الكم والكيف . . . . .	٤١١



صفحة

٤١٢	•	•	•	•	٣ — الكشف عن الديومة
٤١٥	•	•	•	•	٤ — خصائص الديومة
٤١٩	•	•	•	•	٥ — التطور الخالق
٤٢٠	•	•	•	•	٦ — الدين والأخلاق
٤٢١	•	•	•	•	فهرس الأعلام







# القسم الأول

هيراقليطس في العالم اليوناني







- ١ -

هيراقليطس

تأليف

فيليب ويلرايت

PHILIP WHEELWRIGHT

ترجمة : عبده الراجحي

مراجعة : الدكتور علي سامي النشار





## تقديم

كان القرن السادس قبل الميلاد عصر فوران فلسفى فى أما كن كثيرة وإذا لم نرسم حدود القرن بدقة كبيرة فإننا قد ندخل فيه - بدرجة كبيرة من الاحتمال - هؤلاء الفلاسفة المنفصلين والمتناقضين غالبا مثل لاؤتز Lao-tze فى الصين، وزرادشت Zoroastis (أو على الأصح Zirathustra) فى إيران، والمؤلفين المجهولين لمديد من الأوبانيشادا\* فى الهند، والثنائية وأشعياء فى المتى الإسرائيلى، وعددا من الفردين المختلفين والمتناقضين تماما فى أما كن مختلفة من العالم المتحدث بالإغريقية. لماذا كان هناك مثل هذا التركيز فى ألوان النشاط الفلسفى المتعاصرة تقريبا فى أنظار تبدو بلا صلة مباشرة بينهما وبين بعضها الآخر؟ ذلك سر لم ينبجج أحد فى تفسيره. وعلى أية حال فإن اهتمامنا الآن ينصب على مظهر واحد خاص من هذا الإيضاح العام، ولقد يلاحظ القارىء أو يتجاهل - حسب اختياره - التطورات المتجانسة إلى حد ما الحادثة فى وقت واحد فى أما كن مختلفة من العالم المتحضر.

وعلى ما كان من اهتمام باليونان، فإنه لا توجد افتراضا أدلة على شىء يمكن أن يسمى فلسفة وجدت فى أوقات قبل ذلك. لقد كانت هناك ومضات دقيقة من النظر الفلسفى فى أعمال وأيام هسيود Hesiod، وفى تلك التى تسمى بالأناشيد الهومرية (مهما تكن تواريخها) وفى هذه الأقوال المبتورة التى تنسب إلى أورفيوس Orpheus وأتباعه، ولكننا لا نجد فى أى

---

\* الأوبانيشادا سفر من أسفار الفيدا

من ذلك ترابطا عقليا أو أى اهتمام بإيجاد منهج يميز بين الحقيقة والخطأ  
إن الفولة القديمة التى كان يرددها أفلاطون بأن « الله يمسك البداية والنهاية  
كما يمسك الوسط لكل الأشياء الموجودة » <sup>(١)</sup> تنسب إلى أورفيوس.  
الأسطورى، وتشتمل على فكر ضابط - وبخاصة ، كما كانت العادة عند  
الإغريق ، إذا كانت أفكار البداية والنهاية والوسط لا تحمل معانى دينوية  
فحسب بل معانى أخلاقية أيضا ، متضمنة على التوالى : (١) المبدأ ، <sup>(٢)</sup>  
الهدف أو التنفيذ ، <sup>(٣)</sup> التوازن أو التناسب . ولكن العبارة تقف وحدها  
افتراضا ، بينما تنوء معظم الأقوال الأورفية المبكرة الأخرى بأحمال من  
الافتراضات الميتولوجية ، ولا تفصح إحداها بوضوح عن قوة عقلية . وهناك  
أيضا عند شعراء الحكمة فى القرن السابع تظهر ومضات من النظر الفلسفى ولكن  
الإحساس الوقتى بالمعنى - هنا مرة أخرى - متفرق وبلا منهج وغير واعد .

## الفلسفه فى إيونيا

إن أول محاولة مستقلة مدعومة لإنتاج نظرة فلسفية فى العالم كانت فى  
إيونيا - إلى الشرق تماما من اليونان - فى القرن السادس . ولقد بدأ هنا  
فى ميناء ملطية طاليس وتابعاء أنكسماندر وأنكسمانس يسألون أسئلة بأسلوب  
جديد . ولقد وصفهم الكتاب القدامى بأنهم ( طبيعيون ) <sup>(٤)</sup> لأنهم كانوا  
يبحثون عن ( لوغوس ) للطبيعة معقول ومفهوم ، ولقد سألوا بوضوح لأول  
مرة فى العالم الغربى السوالين الكبيرين العلميين : ماذا ... وكيف ؟  
إن الشئيين الذين كانوا يبحثون عنهما أساسا هما : « ما هى المادة الأولى  
التي يتكون منها العالم ؟ » « وكيف تحدث التغيرات التي تنتج مظاهره



المتعددة ؟ » ولقد كان الأقرب - سابقا - إلى العقل اليوناني حين شرع في مثل هذه الأسئلة ألا يسأل ( ماذا ؟ ) لكن ( من ؟ ) وألا يسأل ( كيف ؟ ) لكن ( بأي غرض وبأي قصد ؟ ) . إن الأهمية التاريخية لطاليس كمؤسس للمدرسة الميليزية ليست في نظريته البدائية والسادجة نوعا ما بأن كل الأشياء هي استحالات الماء ، وليست أيضا في أساطير سحره وغيوبته العقلية ، ولكنها في الحقيقة أنه بدأ البحث عن تفسيرات للعالم الطبيعي داخل العالم الطبيعي ذاته . إن فهم وصياغة السؤالين « ما هو الحقيقي أساسا ؟ » و « كيف يحدث التغير ؟ » هما أكثر أهمية - لوضوح العقل والتأثير الناتج - من أية إجابات أعطيت عنهما حينئذ أو تعطى عنهما الآن .

ولقد حاول أنكسماندر - أعظم تابع لطاليس - أن يجيب عن السؤال الأول من هذه الأسئلة بتصوره مستودعا لانهاثيا من خواص كامنة تنبعث منه الحرارة والبرودة ، الصحة والمرض ، النور والظلام وهكذا في وجود حقيقي في أوقات وأماكن معينة ، ثم تمتص ثانية تبعا لذلك داخل هذا المستودع الكوني اللانهائي الذي توجد فيه كل الأشياء ( بتعبير استعارى ) على أنها كوامن . وأجاب انكسماندر عن السؤال الثاني بتصوره - تصورا بيولوجيا من ناحية وأخلاقيا من ناحية ثانية ودينيا من ناحية ثالثة - لشيء يمكن أن يوصف بأنه عقاب موجود ، فأعلن أن « كل الأشياء تقوم بالتعويض وحينذاك يبرر كل واحد منها الآخر حسب نظام الزمن »<sup>(٤)</sup> وذلك هو تقريره المحفوظ في كيفية حدوث تغيير من صفة لأخرى ، كالتغير مثلا من الدفء إلى البرودة في الجو . ويمكننا فهم المعنى فيها أحسن إذا نظرنا إليه

من جهتين للنظر بالتتابع ، فمن النظر البيولوجى نستطيع - على تمثيل السكان الذى ينمو وينتج ثم يموت - أن نلاحظ صفة كحرارة الصيف مثلا بأنها تظهر إلى الوجود ثم تبلغ ذروتها ثم بعد فترة مناسبة تنحدر إلى الصفة المضادة التى هى برودة الشتاء والتى تتصور على أنها سوف تسلك بدورها فى دائرة الحياة نفسها . ومن النظرة الأخلاقية الدينية يمكن أن يتصور الموقف من خلال الفكرة الإغريقية الطراز للتأكيد الذاتى الصارخ والتى يمكن أن تترجم بمعبوبة بالتوكيد الفاضح للذات . إن ما فعله خيال انكساندر الميتافيزيقى هو أن يواجه عملية التوكيد الفاضح للذات مع نتيجتها المتناهية للذات ، وذلك بتطبيقها - لا على الحياة الإنسانية حسب - لكن على كل الذوات الموجودة مهما تكن . إن ضوء النهار حين يؤكد نفسه بالوجود ساعات كافية ينبغى أن يستسلم فى النهاية لدعاوى ظلام الليل الماضلة التى كانت تدرّس فى حالة كامنة مجردة تنتظر - كما تكون - فرصتها فى الانبثاق إلى الفعل .

إن مذهب انكساندر - بقدر ما تصدى لمشكلة التغير - هو إرهابى بمذهب هيراقليطس من ناحيتين ، فمن ناحية يتصور التغير فى حدود كيفية تماما كأن تقول إن التغير ليس - كما فى العلم الطبيعى الحديث - حركة مكانية أساسا أو حتى يمكن أن يقاس بجهاز للحركة المسكانية أو تحديد المسافات المكانية ، لكن التغير هو بالضرورة ما يظهر أن يكون اختفاء صفة محسوسة ( كالدفء المحسوس أو الضوء المرئى أو الجلبة المسموعة ) بينما تأخذ مكانها صفة أخرى مناقضة ( البرودة والظلام والصمت على التوالى ) . إن التغير قنطرة وجودية من النقيض إلى النقيض ، من حالة للوجود مدركة إلى تقيضها



ومن ناحية ثانية يتصور انكسماندر العلاقة بين الأضداد على أنها تبادل دورى بمعنى ما ، يقتدى بمبدأ دأثرىا وإيقاعىا نوعا ما « حسب نظام الزمن » .

إن انكسمانس أيضا - وهو آخر الفلاسفة المليونيين الثلاثة - بالرغم من أنه يعتبر أقل من سلفه المباشر فى الكيان الفلسفى - يقدم على أية حال مبدأين يجعلانه إرهابا مهما بهير اقليطس . فهو أولا يعتقد أن الحقيقة الطبيعية الأولى هى الهواء ، ذلك لأنه يناقش فى إحدى فقراته القليلة الباقية : « لأن نفوسنا من الهواء فإنها تمسكنا معا ، كذلك يفعل التنفس ، وإن الهواء ليكتف الكون كله » ( ° ) ، وإن بحثه الثانى - وهو ذو أهمية تاريخية كبيرة فى ذلك إذ فتح الطريق للاستعمال الأخير للمدركات الكمية فى العلم الطبيعى - هو تفسير للتغير باصطلاح النظام المتسلسل ، وهو يعتقد أن أى حدث فى الطبيعة إنما هو نتيجة ومظهر خارجى لتدخل أو تكاثف الهواء . إن التدخل ينتج النار فى النهاية ، والتكثيف على مراحل متتابعة ينتج السحاب والماء والطين والأرض والصخر . ومن الواضح أن هنا شيئا مشابها « للطريق الصاعد والطريق الهابط » عند هيراقليطس . والسؤال الذى يفرض نفسه هنا هو - ما إذا كان هيراقليطس قد تأثر بأنكسمانس أو أن كلا الفيلسوفين قد صدرا عن مصدر عام ، إلا أنه لسوء الحظ لا يوجد دليل تقوم عليه إجابة عن السؤالين .

وثمة فيلسوف أيونى آخر - ليس من ملطية لكنه متميز عن الفلاسفة الثلاثة الذين ذكرناهم - يوضع فى الاعتبار بسبب تأثيره المحتمل فى فكرة هيراقليطس . ولد اكسنوفانس xenophanes فى المدينة

الأ يونيه كولوفون Colophon قبل هيراقليطس بمحوالى جيسل على وجه الاحتمال ويبدو أنه قضى حياته مغنيا رحالة متخذاً أفكاراً فلسفية ودينية موضوعات لأغانيه . وبالرغم من أن كلامه أكثر وضوحاً وأقل حكمة وتناقضاً من كلام هيراقليطس فإننا نجد عند كل من الفيلسوفين مرارة واضحة معينة وبخاصة لأنها كانت موجهة ضد غباء العقيدة السائدة. إن المذهب الذي يتعرض للهجوم على وجه الخصوص - عند اكسنوفانس هو الميثولوجيا الشائعة عند آلهة الأولمب ، فهو يتهم الآلهة - بصيغة الجمع - بأنها خيالات في هيئة مجسمة . ويلاحظ أن الخيول لو استطاعت أن ترسم « لرسمت آلهتها على هيئة خيول » ولرسمت الثيران آلهتها على هيئة ثيران » ، ولقد كان يمكنه أن يقول - إذا استخدمنا أسلوباً يكون أخيراً : إننا ضحايا أوهام القبيلة ، وهل هناك أى مهرب من مثل هذه الأوهام ؟ نعم ... يظن اكسنوفانس ذلك - ينبغي أن نمارس استعمال أسئمة مدركاتنا لكل الصفات العرضية النافذة والتي تنعكس ذاتياً . ولقد وصل نتيجة لذلك إلى التقرير الأول الواضح لمذهب التوحيد كما هو معروف في الغرب ، وهو يعلن أن هناك إلهاً واحداً . . الإله الأعظم بين الآلهة والبشر وليس شبيهاً على الإطلاق بالفانين في الصورة أو في الفكر . ومن المؤكد إذا اعتبرنا هذا الواحد العلوى على أنه إله فإننا ينبغي أن نتصوره أكثر امتيازاً من الفانين وليس أقل من ذلك ، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون قادراً نوعاً ما على الفكر والإدراك ، إذ أن الذات غير الواعية تماماً ليست جديرة بالإجلال . ولا ينبغي أن نتصور مثل هذا الفكر والإدراك على أنها يعتمدان على أعضاء ،



« إنه يرى بكمليته، ويفكر بكمليته، ويسمع بكمليته » ، ولا هو يجهل نفسه  
كي يستحضر الأشياء ، « إنه ينجز كل شئ بفكره العقلي النقي » <sup>(٧)</sup> إنه -  
باختصار الموحد السامي ومبدأ الوحدة التي تستقر وسط كل تغير وتعدد .  
ولقد اتخذ األكسنوفانس بذلك خطوة هامة وأصبحت بوضوح في إقرار  
تصور مجرد عن الصفات البشرية . إن معالجته النقدية للفلسفة خلال المشكلة  
الدينية تتم المعالجة النقدية الميليزية خلال مشكلة الطبيعة . إن الميتافيزيقا -  
أو ما يمكن أن يسمى بأكثر دقة بعلم الكون Cosmology - تجمع  
الطريقتين إذ أنهما يمدان على التوالي التصورات المستقطبة للواحد وللتعدد

### الفيثاغورية والمذهب الإيلي

وثمة فلسفتان أخريان - الفيثاغورية والمذهب الإيلي - يجب أن يذكر  
لأنهما - من ناحية - معاصرتان لهيراقليطس ، ولأنهما قد يكون لهما أثر  
منحرف عليه بالرغم من أن ذلك أمر مشكوك فيه . وعلى فرض أن الفلسفتين  
قد بلغت قمة تأثيرهما بعد موت هيراقليطس فإنهما مع ذلك قد يكونان عرفا  
له بطرق غير مباشرة في مراحلها المبكرة ، ولست أنا قش أن الأمر كان  
كذلك ولكن لأنه أيضا ينبغي أن يكون محسوبا في الإمكان .

وليس هناك بالتأكيد شاهد أو احتمال في أن هيراقليطس قد تأثر  
مباشرة بفيثاغورس . إن الملاحظتين الانتقاصيتين المشكوك في صحتها واللتين  
قالهما مؤخرا على أنها قيلتا عن الفيلسوف القديم يمكن أن يوجد في الفقرتين  
١٢٨ ، ١٣٦ في فهرست ( ج ) ولو أنه قالها حقيقة لوجب أن نعترف بأنه لم

يد فيها أو مشاركة وجدانية نحو فيثاغورس وتعاليمه . وبالإضافة إلى ذلك فإن معظم تعاليم فيثاغورس قد تكونت في إيطاليا ، في مدينة كروتونا Crotona الصغيرة حيث أسس أخوة مع متابعيه للفلسفة ، ومع أنه من المحتمل أنه كان أكبر من هيراقليطس بحيل فليس من المحتمل أن آراءه - التي كانت تحفظ بدقة - تنقل إلى إيونيا في هذا العدد القليل من السنين . وإذا حكمنا على الرجلين - في النهاية - بالشواهد التي يمكن الحصول عليها نجد أن يختلفان اختلافا بينا في مزاجيهما العقلي . إن مذهب فيثاغورس الذي يتكون من التصوف والرياضيات وعلم الكون والموسيقى مذهب غريب على تفكيرنا المعاصر بحيث نجد من الصعوبة أن ندرك معقوليته الأصلية ، وفي الوقت الذي قد لا يكون هيراقليطس عارض هذا المذهب للأسباب نفسها التي عنده غير أنه قد كان فرديا إلى درجة قاسية حتى إنه لم يكن يقبل مثل هذه التعاليم من أي إنسان آخر حتى لو كان على صلة به .

وهناك - على العكس من ذلك - أثر قديم أن هيراقليطس كان تلميذا للفيلسوف الفيثاغوري هيوزس Hipposus فيلسوف ميتابونم Metaponum ، وهذا الأثر على أية حال لا يقوى على أن يقف دليلا لأن بعض الباحثين يعتبرون هيوزس متأخرا عن هيراقليطس ، وعلاوة على ذلك فإن إيامبليخس في كتابه - حياة فيثاغورس - ينكر فيثاغوريته . والحقيقتان الصحيحتان عن هيوزس هما أنه كان في وقت واحد عضوا في الأخوة الفيثاغورية وأنه كان يعتقد مثل هيراقليطس أن العالم في حالة من التغير المستمر وأنه يتكون من النار كمنصر أولى له (٧) . ولكن سواء كانت عقيدته سابقة على هيراقليطس أو أخذها

عنه - وذلك أمر من المستحيل تقريره - فإن هناك على أية حال توافقا بسيطا وعاما يمكن بالطبع أن يكون متزامنا .

إن مشكلة علاقة هيراقليطس بيار مينيدس الإيلي تستلزم مرة ثانية سؤالا غير مؤكد عن التواريخ المقارنة . فيفترض معظم الباحثين أن بارمينيدس كتب قصيدته الطويلة عن الحقيقة وانظواهر بعد ما نشر هيراقليطس كتابه عن الطبيعة إن سببين رئيسيين للتاريخ التقليدي يمكن أن يوضعا موضع الملاحظة .  
أولا : هناك شاهد محاوراة أفلاطون - بارمينيدس - والتي يتمثل فيها سقراط شابا يتحدث إلى بارمينيدس الشيخ ، ولأن سقراط ولد ٤٦٩ ق.م فإن المحاوراة ( على افتراض أن أفلاطون لم يخترعها ) يحتمل ألا تكون حدثت قبل حوالي ٤٥٠ ، وفي هذه الحالة - مهما يكن عمر بارمينيدس الصحيح في ذلك الوقت - فإنه يبدو مرجحا أن كتابة فلسفته قد حدثت بعد دورة القرن وليس قبلها وهي الفترة التي يقال إن هيراقليطس قد اشتهر فيها . وثانيا : هناك الفقرة التي يفترض عدد من الباحثين أنها تشير إلى هيراقليطس والتي يحذر فيها بارمينيدس من مجموعة <sup>عامة</sup> غير منظمة تعتقد أن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليس نفس الشيء مع ذلك ، وأن طريقة الأشياء في كل مكان هي القلب <sup>(٨)</sup> . وبالرغم من أن هيراقليطس لا يقول - كما أشار زيلر Zeller - في أية فقرة موجودة بأن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليس نفس الشيء ( بالمناسبة لا يمكن أن يوصف بأنه عامي غير منظم ) فإن كلمة القلب ( الانحناء . » « التوتر بين الأضداد » ) كلمة متميزة لدرجة أنها توحى باحتمال إشارة متعمدة إلى الفقرة ١١٧ التي فيها يستعمل هيراقليطس الكلمة نفسها .



و بالرغم من هذه الأدلة القوية نوعاً ما فإنه ليس من المؤكد أن كتابة بارمينيدس كانت متأخرة عن كتابة هيراقليطس . ولقد ناقش كارل رينها ردت - وهو باحث ذو عقلية مستقلة - ناقش في فهم وبراعة أن هيراقليطس قد اشتهر في عقدين بعد بارمينيدس ، وأن نظريته عن عالم متغير دوماً قد كانت رد فعل لنظرية بارمينيدس في أن التغير غير حقيقي <sup>(٩)</sup> . ولقد ناقش بارمينيدس أن النظرية الإدراكية للعالم تكون ممكنة فقط لذلك الذي يلاحظ العالم على أنه غير متمايز وساكن ، ويمكن أن يفسر هيراقليطس ( إذا قبل تاريخ رينها ردت ) على أنه تقض لنظرية بارمينيدس البسيطة بنظرية مضادة وهي أن الإدراك يمكن أن يوجد فقط فيما هو متكاثر ومتغير - وذلك فقط في الصراع ذاته . ومن المؤكد أن تاريخ رينها ردت لم يلق قبولا كبيرا ، وعلى أية حال فاحتمال أن هيراقليطس قد كان رد فعل ضد بارمينيدس بالطريقة التي وصفناها ينبغي أن يظل موضع نظر :

### هيراقليطس

ولقد كان هيراقليطس نفسه من إفسوس وهي مدينة أيونية على بعد خمسة وعشرين ميلاً من شمالي ملطية وإلى الداخل من البحر ، ويقول عنه ديوجينيس اللايرسي إنه قد اشتهر في الأولياد السادس والعشرين الذي يوافق تقريباً ٥٠٤ - ٥٠٠ ق. م. ولقد كانت عائلته عريقة ونبيلة في المنطقة ، فوثر منها هيراقليطس نوعاً من الوظيفة ذات صبغة دينية وسياسية لكن طبيعتها الدقيقة غير واضحة ، إلا أنها كانت تتضمن - بين أشياء أخرى - الإشراف على القرايين . وليس من شك في أن هذه الوظيفة لم تكن توافق رجلاً ذا

مزاج ملول ، فتنازل عنها لأخ أصغر منه . وزاد نفى صديقه هيرمو دورس Hermodorus على يد حكومة ديمقراطية من عدائه الطبيعي للجماهير ، وثبته على عزله الفلسفية . وذلك كل ما يمكن أن يعرف افتراضا عن هيراقليطس باحتمال معقول . إن المقالة القصيرة التي كتبها عنه ديوجنيس اللايرس في كتابه « حياة وآراء الفلاسفة العظام » (١٠) ضعيفة نوعا ما ، وليس هناك مبرر أن نأخذ مأخذ الجدل تقريره الخيالي عن موت الفيلسوف بأنه دفن نفسه في حظيرة بقر خلال مجهود يائس ليعالج نفسه من نوبة من نوبات الاستسقاء . ولقد كانت مثل هذه القصص غير المحتملة شائعة عن « الحكماء » . يمكن ديوجنيس يقدم أكثر من نصيبه فيها ، ومن المحتمل تماما أن أصلها كان معللا في أنها انتشرت من سوء فهم عام لشيء كان يعلمه الفيلسوف . ونحن لا نعرف في حالة هيراقليطس إذا ما كان قد مات حقيقة من الاستسقاء . إن القصة يمكن أن تكون بسهولة أسطورة أوحنتها ملاحظته « إن موت النفوس أن تصير ماء » .

ويقال إن هيراقليطس - في مزاجه وسلوكه - كان حزينا ومتغظرا وعنيذا ، ويسميه ديوجنيس كارها للبشرية ويقول إن صفاته أدت به إلى أن يعيش في الجبال متخذا من الأعشاب والجذور طعامه ، وهو نظام جلب عليه مرضه الأخير . ومثل هذا التقرير على أية حال يمكن أن يخلق بسهولة من نظرية عامة لسلوك الفيلسوف ، وعلى أية حال لم يكن هيراقليطس بالتأكيد محبا للجماهير ، وإن إعلانه « إن رجلا واحد يساوي عشرة آلاف رجل إذا كان من الطبقة الأولى » لدليل على أنه لم يكن

يحتمل الدهماء بسرور ، ولقد يكون فهم واستحسن تعريف نيتشة بالرجل  
الأرستقراطي الحقيقي على أنه ذلك الرجل الذي تحرك أفكاره وكلماته  
وأعماله داخليا « بشعور البعد » <sup>(١١)</sup> ، ولكن تسميته متشائما ومقارنته  
بشوبنهاور أكثر مما فعل أى شارح لكتاباتهما إنما هو بحسب بطريقتة مضللة  
ذات جانب واحد . إن التشاؤم حيث يكون فلسفة وليس مزاجا يؤكد  
المذهب القائل إن الشر في العالم أكثر من الخير أو إن الشر أكثر أصالة  
وأكثر حقيقة نوعا ما ، ولم يترك هيراقليطس نفسه لمثل هذا التقرير  
المتشيع . إن مذهبه أقرب إلى أن الخير والشر جانبان للحقيقة نفسها كما  
تكون الفوقية والتحتية والجمال والقبح والحياة والموت . ويحاول الحكم  
أن يقيم مزاجه بأن ينظر إلى جانبي الصورة كليهما وليس إلى الجانب المضيء  
أو الجانب المظلم كل على حدة .

ولقد ألف هيراقليطس - على أكثر ما هو معروف - كتابا مفردا .  
ويصف ديوجينيس اللايرسي موضوعه بأنه « عن الطبيعة » ويضيف أنه كان  
مقسما ثلاثة أقسام - عن العالم ، عن المهارة السياسية ، وعن اللاهوت - ولقد  
أهدي هيراقليطس كتابه - حسب هذه الترجمة المجولة جدا - في معبد  
أرتيميس وأودع فيه نسخة وهي مسألة عادية تماما في اليونان القديمة <sup>(١٢)</sup>  
والرأى الإجماعى الافتراضى عن الكتاب القدامى أن الكتاب كان صعبا  
على الفهم وأن المؤلف كان يوصف غالبا بمثل هذه الصفات . منظم ومعمى  
وملفز <sup>(١٣)</sup> ويشير ديوجينيس اللايرسي إلى أن الإبهام قد يكون متعمدا كما



لا يقرأ الكتاب من لا يشرفه بدرجة مناسبة من المجهود العنلى . ولأن الفقرات التى بقيت منه تتكون فى معظمها من جمل مفردة فليست لدينا إلا أدلة قليلة أو غير مباشرة على كيفية اجتماع الأفكار المتعددة فيه ، ولكن قوتها وعمقها لا تخطئهما العين بالرغم من أن السياق الأصلى قد ضاع .

### التعبير والافتراض

ولأن هيراقليطس واحد من أحذق الفلاسفة وأكثرهم مالا وتناقضا فإن أية محاولة لإرجاع مذهبه إلى قضايا قليلة واضحة ستؤدى فقط إلى التحريف والمسخ . إن تفسيرات معانيه ينبغي أن تكون اجتهادية نوعا ما وينبى أن تترك للتحديدات والصياغات التى يرغب قارىء فكر أن يخالطها كلما تأمل بعض الأقوال المبهمة . إن هناك خطرا دائما - مع هيراقليطس وأى فيلسوف قديم - فى تفسير الآراء أو الكلمات - أو الترجمة المختارة لشخص ما للكلمات - على أسس الافتراضات والتحديدات المعاصرة التى قد تكون غائبة - أو ما يقرب من الغائبة - عن تفكير عصر مبكر . إننا نصبح خاضعين لأوهام المسرح أكثر من أن نكون عارفين بها . (١٤) وهناك على وجه الخصوص ثلاث طرق للتمييز - تبدو طبيعية تماما لنا هذه الأيام . ولكنها يعتمد عليها - إلى درجة قليلة جدا - فى فكر هيراقليطس وتعبيره وهى : تمييزنا النحوى لأقسام الكلام ، وتمييزنا المنطقى للعبنى والمجرد ، وتمييزنا الإستيمولوجى للموضوع والمادة .

إن التمييز بين أقسام الكلام أقل وضوحا فى اللغة اليونانية منه فى

اللاتينية وأخلافها الغريية ، ومن المستحيل - تبعاً لذلك - على أى مترجم أن يجد فى لغة حديثة مساوياً دقيقاً للفظة أو اصطلاح فى اليونانية . والحق أن الصعوبة أكثر من نحوية ، إنها صعوبة وجودية ( انتولوجية ) ، لأنها تختص بنوع الموجود الذى وضعت الأنواع المختلفة من الكلمات للدلالة عليه . ومما له أهمية خاصة أقسام الكلمة الثلاثة للاسم والصفة والفعل مع الأنماط الثلاثة من الموجودات التى تدل عليها على التوالى وهى الأشياء والخواص والحوادث فمن المؤكد أن الارتباط ليس مطلقاً لأننا ينبغى أن نذكر أنفسنا بأن اسماً مجرداً مثل ( العدالة ) ليس شيئاً ، وأن الرابطة ( فعل الكينونة ) تفتقر إلى الخواص الدلالية العادية التى للأفعال الأخرى . ولكن لغاتنا الغريية المعاصرة على العموم تحتفظ بتمييز ثابت للأقسام الثلاثة - الأسماء مقابلة للأشياء ، والصفات مقابلة للأوصاف ، والأفعال مقابلة للأحداث .

والآن ، فى فكر هيراقليطس الذى أغرته السيوالة المقارنة للغة اليونانية ، ليس التمييز اللغوى والتمييز الوجودى المقابل له دقيقاً تماماً . ولنأخذ مثلاً الفقرة ٢٢ « الأشياء الباردة تصير حارة ، والأشياء الحارة تصير باردة ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً » فهل يتحدث هيراقليطس هنا عن أشياء أو عن صفات ؟ إن موضوع الجملة الأولى هو الجمع المعادل مسبقاً بأداة التعريف بينما الموضوع فى كل من الجمل الثلاث الباقية مفرد معادل بلا أداة ، ومع ذلك فهى تدل على أن الجمل الأربع متساوية وأن الموضوعات الأربعة معروضة على أنها تمثل مواقف متساوية ويبدو أن الإجابة عن ذلك أن التمييز لم يكن يتعرف عليه بين الأشياء الباردة والحارة وبين الخواص المستقرة فى البرودة

والحرارة . وظل الأمر كذلك إلى ما بعد قرن ونصف حين وصف أرسطو الفرق بوضوح وبين ما ينبغي أن تكون عليه العتوبة العقلية لجهل هذا الفرق - وهي نقطة سوف تفصل في الفصل الثاني . وليست أفكار الشيء والصفة هي وحدها التي تنجح إلى أن تلتحم وتصير مضطربة في تفكير هيراقليطس بل كذلك أفكار الحدث والصفة . وهذا الاضطراب الأخير يشجعه استعداد اللغة اليونانية في أن تستعمل مصدر الفعل مسبقا بأداة التعريف المعادلة . وحيث يظهر مثل هذا التركيب في الفقرة ١٠ مثلا فقد ترجمته «to be temprate» بالرغم من أن الترجمة الأكثر حرفية ينبغي أن تكون «the to be temprate» ولا ريب أن معنى الحدث «أو الحدث السكامن» ، والصفة ، والشيئية كلها موجودة فيه .

إن الالتحام بين العيني والمجرد واضح بخاصة في فكرة الصورة الرئيسية للنار عند هيراقليطس وإذا نظرنا إلى الفقرات ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ فإن هذا السؤال يظهر :

هل يتحدث عن نار طبيعية حقيقة تتهترق وتتلأثم أم أنه يستعمل رمزا تصويريا ليعبر عن تغير مستمر ؟ . لا يمكن أن نصل إلى إجابة ذات جانب واحد إلا إذا تعسفنا على المذهب ، إن الإجابة الحقيقية ينبغي أن تكون : كلاهما ! إن جوته Goethe الذي أظهر اهتماما شديدا بهيراقليطس بعد أن أهـداه سخلر ماخر Schleiermacher بمجموعة أولى من بعض الفقرات ، يحدد رمزا أصليا كمثل خاص يلتحم مع مثل عام «عالي» ، رمزا يستطيع لذلك أن



يلعب دورا فريدا بطريقة لا يستطيعها أى رمز آخر خاص - فى الايضاح عن طبيعة ذلك الشئ الأكثر عمومية<sup>(١٥)</sup>.

إن الدار - فى مذهب هيراقليطس - رمز فى شئ شبيه جدا بالمعنى الحرفى إنها الحقيقة الصفراء المتهبة التى تعطى الحرارة بينما تعنى فى نفس الوقت مبدأ هيراقليطس فى تغير عام لا يلين .

والنمط الثالث من الالتحام والذى هو أكثر طبيعية لنماذج التفكير المبكرة من نماذجنا - يوجد فى الالتحام بين الموضوع والشئ ، أو بين العارف والمعروف أو بين المفكر والشئ موضوع التفكير . إن مقارنة بين الفقرة ١١٩ و ١٢٠ مفيدة فى هذه الملاحظة . فإن كلا من هاتين الفقرتين بنفس الكلمات الثلاث مقررة أن الحكمة « أو بأكثر حرفية ، الصفة بأن تكون حكيما » واحدة ، ولكنها تبسط الفكرة فى اتجاهات مختلفة . وتضم الفقرة ١١٩ هذه الحكمة المتوحدة مع القوة المقدسة التى هى نشيطة فى كل الاشياء وهكذا يكون لها إشارة موضوعية نوعا ما ، أما الفقرة ١٢٠ فتضم الحكمة المتوحدة نفسها مع قوة معرفة ذلك العقل الكونى وهى ذات إشارة ذاتية نوعا ما . وهكذا يكون التمييز الذى ينجح إلى أن يخطر ببال قارىء محدث ممن تكون معظم قضاياها المرضية أن يعرف كيف يرسم خطابين ماهو موضوعى وماهو ذاتى ، وأنه ليست هناك صعوبة فى ذلك إلا فى أحوال نادرة وغير عادية معينة . وعلى العكس من ذلك بالنسبة لمفكر قديم لم يتكيف عقله « كما تكيفت عقولنا إلى درجة كبيرة » بمسلمات الاثنينية الديكارتية ، فإن التقسيم بين الموضوعى والذاتى ليس له مثل هذا المظهر من الوضوح والغائية . أن فكرة

ما قد ينتمى إلى الواحد وما قد ينتمى إلى الآخر تختلف حسب المزاج والظروف ، ولم يثر حولها سؤال دقيق . ولقد أظهر هيراقليطس في أوقات « كما في الفقرات ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ » شعورا قويا لكنه غير واضح بهذا السؤال ، ويدرك بار منيدس أهميته ببناء قصيدته على المقابلة بين طريق الحقيقة وطريق الرأي ، وظل الأمر كذلك حتى عصر السوفسطائيين حين تطلبت الفلسفة اليونانية المهارة اللفظية والجـدلـية لتتناول السؤال بحزم . . إن إجابة السوفسطائيين عنه قد أخطأت على جانب الذاتية المفرطة ولقد قدم أفلاطون في محاولة تصحيح خطئهم قدرا معينا من الخلط الميتافيزيقي ، كما أن محاولة أرسطو البارة والواعدة في حل اللغز (١٦) غير كاملة للأسف ، ويمكن أن يقال على العموم إن الفلسفة اليونانية لم تنجح أبدا في التثبت بهذه المشكلة بطريقة كاملة . ولربما كان الأمر كذلك أيضا . إن الباحث عن الحقيقة سوف يصير أحسن إذا حاول - مهما تكن مشقته العقلية - أن يبقى مقولاته ومقدماته الوجودية « الأتولوجية » مرنة نوعا ما . إن مثل هذه المرونة هي التي تعطي الفلسفة اليونانية المبكرة جدا وبخاصة فلسفة هيراقليطس مرونتها وحيويتها المتميزتين .

الشرح

إن الأنواع الثلاثة من الالتحام الدلالي ليست خاصة بالفكر عند اليونان ، إنها توجد مع اختلاف في التفاصيل في معظم الفكر الفلسفي في الهند القديمة وإيران والصين أيضا ، وبسببها تبدو كثير من الملاحظات في الأوبينشاد upanishades والزند أفستا Zend-ayesta والتاوتة تشنجج Tao Teh Ching مبهمة وملغزة أو على العكس تبدو ساذجة وسطحية . إن أقوال هيراقليطس في

وضوح تفكيرها وفي حدة تخيلها وفي اقتصادها في الافتراضات الوجودية « لا أنتولوجية » أقرب إلى التاؤته تشنج منها إلى الوثائق الدينية الفلسفية في الهند وإيران بالرغم من أنها أشبه بهذه في نعمتها التنبؤية . وعلى أية حال فإن الوضوح الذي يميز معظم أقوال هيراقليطس « بالرغم من الكليشية القديم للنفيض » ينبغي أن يفهم في مصطلحاته الخاصة . إنه يختلف اختلافا خفيا في بعض الأحيان من الوضوح في أيامنا الحالية ، وإن مثل هذا الاختلاف في الأساس اختلاف في أشكال الفكر الرئيسية التي أشرت من بينها إلى ثلاثة من أشهرها . إن أول خطوة في محاولة فهم أى كاتب وبخاصة كاتب قديم هي أن نمارس ( قدرتنا السالبة ) وأن نعزل وسائلنا المألوفة في ربط الأفكار وتميزها حينما تختلف مثل هذه الوسائل من وسائل الكاتب الخاصة . إن تفكير هيراقليطس الفياض والمتناقض غالبا ليتطلب هذه الخطوة على وجه الخصوص ، وإن ثمن جهلها سوف يكون تبسيطا كبيرا مضللا .

## عن النص والتفسير

إن مشكلة إحياء فكر كاتب قديم تتكون آثاره فقط من فقرات مقولة سوف يكون لها وجهان رئيسيان ، فهناك السؤال عن حجبة فقرات خاصة ، وهناك السؤال عن كيفية تفسير الفقرات التي تقبل . وفي مرة تقوم حجبة فترة أو على الأقل تقبل على أسس معقولة قد ينهض السؤال عن تفسيرها في أي من الأشكال العديدة أو كلها . وفي بعض الأحيان تكون هناك المشكلة فيما كانت تعنيه بالضبط كلمات أو جمل معينة في القرن السادس قبل الميلاد .



ولقد نوقشت مثل هذه الشكوك - حيث تكون متعبة - في فهرست ب ،  
الملاحظة النصية على الفقرات ، وفي بعض الأحيان يعاق فهم قارىء محدث  
بالإبهامات الفلسفية والدلالية والنحوية التي نوقشت من قبل ، وهي صعبة ليس  
لها علاج آمن ، لكنها تقطع تيقظا مستمرا في الحكم والتوافق مع السياق .  
ثم هناك ثانيا المعطر المزيف الذي كان يقدمه أحيانا الكتاب القدامى المتأخرون  
الذين ينصون على الفقرات واضعين تفاسيرهم الخاصة عليها . إن أمثلة من هذه  
الصعوبة والوسائل المقترحة لمواجهتها معروضة ومناقشة في فهرست ب .

إن الأسئلة عن كل من الحجية والتفسير قد اُكتشفت منذ وقت تجميع

سِلمير ماخر Schleiermacher الأول لأقوال هيراقليطس الموجودة - وذلك

سِلمير ماخر

في سنة ١٨١٧ - إلى يومنا هذا . وتعتبر الآن طبعة هيرمان ديلز Herman Diels

كما راجعها والتر كرانز Walter Kranz سنة ١٩٣٤ هي المعيار بموافقة عامة

بين الباحثين المعاصرين . ولقد ترجمت فقرات هيراقليطس المقدمة في النصوص

التالية من نص ديلز - كرانز فيما عدا التي ذكرت بطريقة أخرى في فهرست

ب . وإن خمس فقرات ( ٢٠ - ٢٧ - ٤٣ - ٦٢ - ٧٤ ) محذوفة من قائمة

ديلز - كرانز - محتواة هنا بين أقواس بسبب أن فهرست ب يشرح ويبحث

عن إثبات . وإن الفصول ذاتها ، متبعة بتقديم الفقرات - يقصد منها أن تكون

موحية ومنظورة ، ولا يقصد منها أن تكون مستوعبة ونهائية . إنها « تعطي

رموزا » لنطوق هيراقليطس كتلك النطوق عن الإله المضيء بإبهام في دلفي

( فقرة ١٨ ) والذي لا يتكلم ببساطة . ولا يخفى مع ذلك ببساطة .



## الفصل الثاني

### منهج البحث

- ١ - بالرغم من أن هذه الكلمة ( اللوغوس ) صادقة منذ الأزل ، فإن الناس لا يستطيعون فهمها، ليس ذلك قبل سماعها حسب ، بل بعد أن يسمعوها لأول مرة حتى إننا لنقول : إنه بالرغم من أن كل الأشياء تحدث متطابقة منظما بصفة مع هذه الكلمة ( اللوغوس ) فإنه يبدو أن الناس ليست لديهم أية خبرة عنها ، وذلك ( على الأقل ) إذا حكمنا عليهم في ضوء هذه الكلمات والأعمال التي سوف أقررها هنا . إن منهجي أن أميز كل شيء حسب طبيعته وأن أعين سلوكه وعلى العكس من ذلك ينسى الآخرون ويهملون - في لحظات يقظتهم - ما يدور حولهم وما في داخلهم مثلما تكون حالهم أثناء النوم .
- ٢ - ينبغي أن نترك أنفسنا يقودها ما هو عام للجميع ، وبالرغم من أن الكلمة ( اللوغوس ) عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص .
- ٣ - إن الذين يحبون الحكمة ينبغي أن يتعرفوا على جزئيات كثيرة .
- ٤ - الباحثون عن الذهب يحفرون كثيرا في التراب ثم يعثرون على القليل .
- ٥ - لا ينبغي أن نطلق تخمينات متعسفة على الأمور العظيمة .
- ٦ - إن كثرة التعلم لا تعلم الفهم .
- ٧ - لم أجده أحدا من بين العذراء سمعت أحاديثهم وصل



إلى التحقق من أن الحكمة تقف منعزلة عن أى شيء آخر .

٨ - بحث بنفسي .

٩ - ينبغي على الناس جميعا أن يعرفوا أنفسهم وأن يكونوا معتدلين .

١٠ - إن أعظم الفضائل أن تكون معتدلا ، وإن الحكمة تتكون في التحدث بالحقيقة والعمل بها ، وأن تهتم بطبيعة الأشياء .

١١ - إن الأشياء التي أقدرها على وجه الخصوص هي تلك التي ترى وتسمع وتتعلم .

١٢ - إن العيون شهود أكثر دقة من الآذان .

١٣ - إن العيون والآذان شهود سيئة لمن لهم نفوس بربرية .

١٤ - لا ينبغي على الإنسان أن يعمل أو يتكلم كما لو أنه نائم .

١٥ - إن المتيقظين عالمًا واحدًا بعامة أما النائمون فلكل منهم عالمه الخاص .

وأي

١٦ - إن كل الذي نراه في البقطة "وت" وكل الذي نراه في النوم أحلام .

١٧ - إن الطبيعة تحب أن تختفي .

١٨ - إن الإله الذي يتنزل وحيه في دلفي لا يتحدث ولا يخفي شيئا ،

لكنه يعطي رموزا .

١٩ - إذا لم تتوقع مالا يتوقع فإنك لن تجد الحقيقة أبدا لأنه عسير أن

تكتشف وأن تصل إلى شيء .

للفلسفة  
منه  
إن أبة معالجة جادة للفلسفة ينبغي أن تبدأ ببعض الاعتبار للمنهج سواء  
كان واضحا أم غير واضح، وإنه لمن المؤكد أن هذا الأمر في معظم الأحوال  
المألوفة - يعرف بطريقة غير مباشرة ، فأفلاطون يبين أكثر الأمور ضرورة  
لمنهجه من خلال صيغة الحوار التي وضع فيها فلسفته ، وتبين معظم أعمال أرسطو  
اهتمامه بالنظام وذلك يبدئه بالأحكام الكلية : « إن كل الناس - بالطبيعة -  
يرغبون في المعرفة ( ميتا فيزيقا ) » ، « في أي بحث ينبغي أن تتصدى للمبادئ -  
أو للعلل أو للعناصر ( طبيعة ) » ، « إن كل فن أو علم يهدف إلى خير معين  
( أخلاق ) » . ولقد ظهر بين الفلاسفة - منذ عصر النهضة - استعداد كبير  
لصياغة المسلمات المنهجية بوضوح ، فقد اهتم باكون ولوك من ناحية ،  
وديكارت وسبينوزا وكانت من ناحية أخرى اهتماما كبيرا بهذه المسألة . وبطريقة  
منعقدة تعرض مقالة بيركلي الجديدة نحو نظرية للرؤية - نتيجة لاكتشافاتها  
المرئية - مفتاحا للمنهج الذي يقدم الأغلوطة الرئيسية التي كثيرا ما تقترب باسم  
الفيلسوف . ولقد افتتح هيراقليطس بوضوح كتابه بإعلان واضح للمنهج الذي  
كان يهدف إلى اتباعه ، ذلك أنه حسب إثبات سكستس أمبريقس تقف  
الفقرتان الأولى والثانية أصالة ، الأولى في بداية الكتاب والثانية على مسافة  
قصيرة منها (١) .

ولقد ثار سؤال عنيف حول تفسير الكلمة ( اللوغوس ) كما يظهر من  
الفقرتين الأولىين ، فعلى فرض أن المعنى الحرفي هو شيء ما كالكلمة Word  
فهل تكون الإشارة بداءة إلى شيء آخر كلي سام يتكلمها كما تكون أو تكون الإشارة  
أساسا إلى الكلام الذي كان ينطقه هيراقليطس نفسه ؟ وعلى الرغم من أن

توازن الشواهد يبدو أنه يؤيد التفسير الأول فإن جون بيرنت - وهو غير  
هين الشأن - قد ذهب إلى التفسير الآخر (٢) .

ويمكن أن توضع المناقشة حول التفسير الذاتي للكلمة ( اللوغوس ) في  
الفترتين الأولى والثانية على النحو التالي : مما هو معروف عن الطريقة التي  
كانت تعنون بها الكتب في اليونان القديمة قد يكون من المحتمل أن  
هيراقليطس كان يستطيع أن يستعمل - بدلا من العنوان - الفقرة التالية :  
« هيراقليطس الأفسوسى بن بلوسون يتحدث على النحو التالى » (٣) ولو أنه  
فعل ذلك ، وإذا كان علينا أن نفسر سكستس على معنى أن الفقرة الأولى  
قد أتت مباشرة بعده الافتتاحية التقليدية ، فإنه يكون محتملا أن الكلمة  
( اللوغوس ) كان يقصد بها أن تحمل الفكرة الكامنة فى الفعل ( يتحدث ) الذي  
يسبقها ، وعلى هذا الأساس يبدو أن بيرنت على حق فى افتراضه أن الكلمة  
( اللوغوس ) تشير أساسا إلى كلام هيراقليطس نفسه . وهناك اعتراض شديد -  
على آية حال - على تقبل مثل هذا التفسير الشخصى للكلمة ، ويظهر أن  
سكستس أمبريقس - فى نصه على الفقرة - يفسر الكلمة على أنها تحمل معنى  
كونياكليا ، إذ يكتب بعد جملتين من ذلك قائلا : « يؤكد هيراقليطس  
أن الكلمة ( اللوغوس ) العامة الإلهية - التى بمشاركتنا فيها نصبح عقاين -  
إنها هى محك الحقيقة (٤) » . وبالإضافة إلى ذلك يميز هيراقليطس بطريقة  
قاطعة - فى الفقرة ١١٨ - بين الكلمة ( اللوغوس ) وبين كلامه هو ، وذلك  
حين يقول : « لا تستمعوا إلى لسن إلى الكلمة ( اللوغوس ) » وبالرغم من  
أن تسليم بيرنت بالفقرة « ليس من الحكمة أن تستمعوا إلى لسن إلى كلمتى ... »



يمكن أن ترد إلى الأسس المشار إليها في التعليق على الفقرة ١١٨ ، فإنها على أية حال تقدم معنى غير مقبول ، ويبدو أنها نتيجة لمحاولته أن يظل متناسقا مع تفسيره السابق الذي أعطاه للكلمة ( اللوغوس ) في الفقرة الأولى ولقد كان من الأحسن بدلا من أن يبدأ بتحديد الكيفية التي يفسر بها الفقرة الأولى ثم يصبح مضطرا إلى أن يفسر الفقرة ١١٨ بهذه الطريقة المتعسفة، أن يضع الفقرتين موضع الاعتبار عند محاولة اكتشاف المعنى المقصود من كل منهما .

والحق أن مناقشة بيرنت التي تؤيد تفسيره للفقرة الأولى ليست محكمة تماما لأن المقدمات التي تقوم عليها هذه المناقشة ليست يقينية بعيدة عن الشك المقبول .

ومن غير المؤكد - من ناحية - أن عبارة سكستس « في بداية كتابه » يمكن أن تفهم بدقة ، ولا نحن نعرف بالنا كيد من جهة أخرى - أن الكتاب كان يعنون بالفقرة العادية « يتكلم هيراقليطس على النحو التالي » .

وبالإضافة إلى ذلك فإنه حتى إذا كان هذا العنوان يستعمل حقيقة فلسنا نعرف مدى المفهوم التنبؤي الذي يمكن أن نحملة كله « يتكلم » ، ولقد كان المنكلم القديم - إلى درجة لا تستطيع عاداتنا العادية الدائمة أن تفهمها - على استعداد ألا يعتبر كلامه نشاطا شخسيا ، بل على أنه صوت شيء أعظم ، صوت ( لا تحقق ) صفته في النطق البشري إلا بطريقة متقطعة مترددة . وعلى هذا الأساس إذا قبلنا مقدمتي بيرنت فإنه يظل في الإمكان تفسير الفقرة الأولى على أنها تعني : « ينطق هيراقليطس الكلمة ( اللوغوس ) على النحو التالي » ، وتشير « هذه الكلمة اللوغوس » في الفقرة الأولى إلى المبدأ الكوني ، لا إلى القول الشخصي .

وثمة تفسير متماثل يناسب الفقرة الثانية التي تقول : « بالرغم من أن الكلمة ( اللوغوس ) عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص » وترجمة بيرنت « بالرغم من أن كلتي عامة... » وبالإضافة إلى أنها تفتقد الملاءمة مع النص الإغريقي ، فإنها تضع بدلا من المعنى الطبيعي معنى غريبا مختلطا ، فأى معنى يؤديه القول بأن « كلتي عامة للجميع ؟ » ومهما يكن المعنى الذي تؤديه فإنه يبدو غريبا مع نزعة هيراقليطس الأرستقراطية المغالية . ومرة أخرى نجد عند سكستس أمبريقس مفتاحا لتفسير معقول إذ يكتب بعد نصه على الفقرة الأولى : لقد برهنا في هذه الكلمات على أننا نفكر في كل شيء ونفعله عن طريق مشاركتنا في الكلمة ( اللوغوس ) الإلهية » وبعد نصه على الفقرة الثانية يستطرد « وليس ذلك إلا شرحا لطريقة تكون فيها مجموعه الأشياء وكلما كانت مشاركتنا كبيرة في تذكر هذا كان قولنا حقا ؛ لكننا حين نعتمد على تجربتنا الخاصة فإننا لا نقول إلا زيفا ، (٥) ويختلف الشراح فيما إذا كانت كلمة « هذا » في التذكر الذي قد نشارك فيه تشير إلى « مجموعة الأشياء » أو تشير إلى « الكلمة اللوغوس » في الجملة السابقة . إلا أنه في كلتا الحالتين يبدو واضحا أن سكستس يفهم الكلمة « اللوغوس » على أنها تحمل نوعا من الدلالة الكونية الكلية .

وثمة ضوء يدعو للاهتمام - مع أنه شاهد غير مباشر - تلقيه على المشكلة فقرة لرجل معاصر قريب من هيراقليطس هو أبشارمس Epicharmus السيراكوسى الذى اشتهر حوالى ٤٨٠ الى ٤٧٠ ق.م ، وقد قل عنه كلمت

ابن يوسا

السكندري الفقرة التالية من كتاباته الفلسفية ، يقول أبتشارمس « إن الكلمة ( اللوغوس ) تهدي الناس وتحفظهم على الطريق الصحيح . إن الإنسان له قدرته على الحساب لكن هناك أيضا الكلمة ( اللوغوس ) الإلهية . إن التفكير الإنسانى ينبثق من الكلمة ( اللوغوس ) الإلهية التى تقدم لكل أنسان طريق الحياة والنمو »

وعلى أية حال فإن حلول مثل هذه الأسئلة - كما لاحظت فى المقدمة - لا توجد بطريقة متطرفة ( إما كذا . . . وإما كذا . . . ) . . . لكن الاحتمال الأقوى هو أن هيرا قليطس قد اعتبر الكلمة ( اللوغوس ) على أنها الحقيقة فى صفتها الموضوعية وفوق الإنسانية ، وقد اعتبر نفسه مع ذلك أيضا أنه مؤهل ومعد خاصة ليفصح عن طبيعة هذه الحقيقة . ومن المؤكد أن لفظة ( اللوغوس ) تعنى ( الكلمة ) وهكذا يكون المفهوم ( ما يتكلم ) مرتبطا بها . ولكن الفكرة المؤولة فكرة استعارية وسابقة تماما مثلما نستعمل الآن - بدرجة أقل وعيا جملة « صوت الحقيقة » . وفى أيام هيرا قليطس كان الحكيم أو محب الحكمة هو ذلك الرجل الذى يجد نفسه مدعوا - بصوت حضور أعظم معه - أن ينطق بالحقيقة كما قد تتكشف له .

لكن ، ماذا يعنى هيرا قليطس بوصفه الحقيقة بأنها « عامة » ؟ يوضح هذا المعنى بدقة كيرك ورافن اللذان كتبا يقولان : « إن الجماهرة العظمى لا تستطيع أن تتعرف على هذه الحقيقة التى هى « عامة » ، والى هى صائبة بالنسبة لكل الأشياء ويستطيع أن يصل إليها كل الناس لو أنهم استعملوا فقط ملاحظتهم وفهمهم دون أن يختلفوا ذكاءا خاصا خادعا . وثمة حقيقة عرضية فى أن اللفظة الإغريقية



(عام) السائدة في أيام هيرا قليطس والتي هي تعبير يعنى ( بالعقل ) ، ومن الواضح أن هذه الحقيقة قد فجأت هيرا قليطس إلى درجة مكنته من أن يربط بينهما في إيقاع مكرر ، وذلك أيضا دليل على ما عناه هيرا قليطس . وبالرغم من أننا اليوم أكثر شكاً في قوة سحر الكلمة ، فإننا مع ذلك نستطيع أن ندرك النقطة التي تربط المعنيين ، إن الشيء الذي تنجح التورية في تبينه هو العلاقة الطبيعية بين التفكير « والمعرفة العقلية » ، وأن تكون أفكار الإنسان مهدية « بما هو عام » أى أنها مهدية بالكلمة ( اللوغوس ) المقدسة التي هي حاضرة في كل الأشياء ولأنى يستطيع أن يكتشفها كل الملاحظين لو أنهم فقط فتحوا أعينهم وعقولهم إلى أكبر درجة ممكنة .

إن هذه الاعتبارات نمكنا من أن نحدد - بشيء من الدقة - العلاقة والفرق بين تقرير هيرا قليطس للمنهج وبين المنهج الذي يمكن أن يأخذ مصطلح التصوف بمعنى سليم لهذه الكلمة ، وبالرغم من أن كلمة التصوف تستعمل غالباً بطريقة غير دقيقة فإنه يمكن أن تعطى معنى دقيقاً باعتبار كل من المذهب والممارسة . إن التصوف كفلسفة هو المذهب القائل بأن الحقيقة - على الأقل في أعلى أشكالها - يمكن أن تعرف بطريقة واحدة وهي المشاركة في الإله ، وممارسة التصوف هي محاولة إيجاد الطرق لتحقيق هذه المشاركة . فهل ينبغي بهذا التعريف ( الذي يعكس الموضوعين الرئيسيين المتلازمين في معظم الكتابات الصوفية المتميزة ) أن يوصف هيرا قليطس بأنه متصوف أولاً ؟ إن هناك قبولاً محدوداً لمبدأ التصوف في مذهبه ، وهو أن المنهج الصحيح يتضمن إشعال ضوء متوهج عقلي داخل نفس الإنسان ، الذي هو متحد في المادة

مع العقل المتوهج الذي هو نشاط كوني ، أو بتغيير الاستعارة - أن المعرفة الوحيدة الواضحة لكبريات المسائل هي التي تأتي للإنسان الذي يستمع للكلمة ( اللوغوس ) والذي يساق عقله معها . ومهما تكن الاستعارة المستعملة - استعارة الضوء أو الكلمة - فإن هناك على الأقل نفمة عالية للافتراض بأننا لا نصبح على معرفة بالحقيقة بمجرد المعرفة حولها ( الفقرة ٦ ) ولكن بأن نصبح من طبيعتها . إن الإنسان يستطيع أن يعرف الضوء المتوهج للذكاء . بطريقة واحدة وهي أن يصبح الضوء المتوهج للعقل نفسه ، وإن الإنسان يستطيع أن يستمع إلى الكلمة المقدسة بطريقة واحدة وهي أن يصبح تعبيرا لها من خلال صوته وعمله .

ومع ذلك فإنه قد يكون مضللا أن نربط بين « التصوف » و « التصوفى » وبين منهج هيراقليطس على ضوء المفهومات الكثيرة التي ترتبط بها عادة . وإذا كانت الصفة ( تصوفى ) ترتبط - كما يبدو - في أذهان كثير من الناس بالصفة : ضباب Misty التي تتضمن الغموض والتفكك العقلي فإنه على هذا لا يوجد شيء أكثر من هذا تناقضا مع منهج هيراقليطس ومذهبه . وإذا كان هناك أي عنصر من عناصر التصوف في تصور هيراقليطس للطريق التصوفى الصاعد نحو الضوء، فإنه على أية حال ليس تصوف نوم لكنه تصوف يقظ واع . وليس لدى هيراقليطس على العموم ما يندرج تحت طبيعة الرجل المتصوف الذي يظن أنه يصل إلى المشاركة في الذات المقدسة ومن ثم يصل إلى الحق بالاستغراق في حالة جذب . في النوم والغشية لا يوجد شيء ماعدا عالم الأحلام الخاص ( الفقره ١٥ ، ١٦ ) ، وعلى العكس من ذلك لا يوصل إلى المعرفة

إلا باليقظة الشيطانية حسب ، هذه اليقظة التي تستعمل ملكات النظر والسمع والتعلم لتعرف الحقائق عن العالم الذي نكون نحن جزءا فيه .

وينقل هبوليتس Hippolytus الفقرة ( ١١ ) بعد الفقرة ( ١١٦ ) مباشرة ، والتي تقول إن التناقض الخفى أحسن من التناقض للظاهر . ونحن لا نعرف إذا ما كانت الفقرتان متجاورتين في كتاب هيراقليطس الأصلي ، لكنه من المحتمل أن يكونا كذلك لأنها تمثلان جانبيين للحقيقة ، ويبدو - بلا شك - أن هيراقليطس وجد من الملاءمة أن يتركهما تقفان في تناقض شديد . ويبنى هبوليتس قنطرة منطقية فوق هذين الفرضين المتناقضين مفسرا أن هيراقليطس يمدح ويعجب بما هو معروف وغير منظور من ناحية قوته لكنه يفضل ما هو معروف للناس على هذا الذي لا يمكن كشفه ، وتظهر هاتان العبارتان في دحض هبوليتس لكل المارقين - بين نقله للفقرتين ١١٦ ، ١١ ، ولربما لا يذهبون بعيدا في تفسير هذا التناقض ، لكنني أظن أن المعنى يصبح أكثر وضوحا إذا أمعنا فيه الفكر . إن هيراقليطس يرغب في أن يتجنب نوع التصوف الغامض الذي قد يؤدي إليه مبدؤه في تشابه المتناقضين ( أو بالأحرى اتحادهما وتفاعلهما ) إذا ضا بلا مبررات ضرورية . ومن ثم فإنه يلفت انتباهنا بأن الأعين والآذان والإدراك هي أحسن الشواهد ، ومن الأفضل أن نجعل أرواحنا <sup>ناضبة</sup> ( الفقرة ٤٦ ) وليس الطريق إلى ذلك بأن نستغرق في النوم بل بأن نفتح طرق إدراكنا لبراهين الوجود كما تعطى لنا . ولكننا في نفس الوقت ينبغي أن ندرك أن أى شاهد أو مجموعة من الشواهد ليست إلا جزءا ضئيلا من الامتداد الذي يسمو اتساعه على قوى الإدراك



الإنساني ، وأن التناقض أو عدم التناقض الذي يوضح ظاهرا لدينا قد يعطينا فكرة جزئية ومشوهة تماما » لما هو غير معروف وغير منظور من ناحية قوته .

إن التأكيد على قيمة التجربة الإدراكية - تماما كما في المبدأ توزن وتكون ذات صلاحية بإدراك التناقض الخفي أو الملائمة الخفية التي تكون حقيقة بالعمل في كل الأشياء ، ولكن المقياس العملي أن يلجأ الإنسان إلى أن الحواس ينبغي أن تحصن بالتمييز والتنظيم الذاتي » إن العيون والآذان شواهد رديئة لهؤلاء الذين لهم أرواح بربرية » ( فقرة ١٣ ) ، وذلك ( كما يوحى اشتقاقها من الصفة الإغريقية ) لهؤلاء الذين لا يستطيعون أن يخلقوا إلا أصواتا بلا معان مثل ( بار .. بار ) وهكذا لا يستطيعون أن يتصلوا . ومرة أخرى ، إن مجرد تجميع التفاصيل ليس كافيا ، وإن كثرة التعلم لا تعلم الفهم ( فقرة ٦ ) ، وبالرغم من أن معرفة كثير من الجزئيات هي أمر هام ( الفقر ٢ ) فإنها تخدم غرضا جيدا إذا كان اكتشاف الإنسان إياها وتفسيره لها مقودا فقط باستماعه إلى الكلام ( اللوغوس ) . وأكثر من هذا ، فإن البحث الخارجي ينبغي أن يكون مصحوبا بالبحث داخلي ( الفقرتان ٨ ، ٩ ) لأن كل نفس عالم صغير يعكس - بطريقة مصغرة - الطبيعة الجوهرية للحقيقة الكبيرة . وليست هذه هي تصوف النائم ، لأن اكتشافات الإنسان الداخلية لا ينبغي أن تنفصل عن اكتشافاته في العالم الخارجي الذي سوف يمد دائما الأساس الآكد للمعرفة والتفسير .

وليس مهما أن البحث عن الحقيقة سهل ولن تكون نتائجه واضحة لأن الطبيعة تخفي نفسها تحت إشارات غامضة ورموز معتمة ( الفقرتان ١٧ ، ١٨ )

إن هناك استغما خفيا في الطبيعة ، وإن اكتشافه لهو أكثر إثمارة من الملاحظة المجردة للصور السطحية . إن كل شيء متناسج مع كل شيء آخر ، ولا شيء يبقى ثابتا ، وحتى في لحظة معينة قد يرى حدث أو موقف في مظاهر متعددة ، قد تمثل بعضها وجهات نظر متناقضة ومتضادة تماما . إن مثل هذا العالم المتغير والمشكل لا يمكن أن يرى بتصور سهل أو ساكن ، ويفغى أن يكون هناك نشاط وتردد في العقل الذي يتجاوب مع الطبيعة المتقلبة دوما لهذا العالم الذي يريد أن يعرفه . لقد كان هيراقليطس - بسلسلة استدلاله الخاصة - يتحرك نحو المبدأ الذي علمه فيثاغورس والذي كان على أفلاطون أن يصل إليه مؤخرا على أسس من فلسفة مختلفة ، هذا المبدأ أن الحقيقة يمكن أن تعرف بطريقة واحدة ، أن يبقى العقل في حالة نشيطة متروضة .

إن الحاجة إلى اليقظة العقلية قد أشير إليها في الفقرتين ١٦ ، ١٩ بخاصة . إن الحقيقة يمكن أن تعرف فقط ( بتوقع مالا يتوقع ) أي بالمخاطرة العقلية ، وبممارسة الحياة على الحافة دائما ، وأن تكون مستعدا لما يمكن أن يحدث من تقلبات ، ولا يوجد حذر عقلي آمن ، والبحث عنه كالبحث عن الخطأ المريح بدلا من الحقيقة . إن النائم قد يتمتع بأحلامه التي تتنغم أحلام الأمن وأحلام الأشياء العظيمة ، أما المتيقظ الذي ليست نفسه إلا انبثاقا راقصا من اللهب فهو الذي يعرف أنه لا يوجد أمان ، وأن وعود الأشياء خيالية وغير يقينية كعود الأحلام التي نفرينا بأن نضع فيها ثقنا ، لأن المستقبل قد ينقلب حتى يكون مختلفا تماما عما وضعناه في حسابنا حتى لنفترض كالمو أنه لا يوجد - بالنسبة لرؤية ملاحظتنا الحاضرة - مستقبل أماننا البتة . إن كل شيء نراه - عند اليقظة -

متغير ، حتى لنقول إن هناك اتصالا — في كل مكان وفي كل لحظة — بين مظاهر الأشياء التي تموت وبين مظاهر الأشياء التي تولد وتكبر في قوة نامية . إن الرؤية الواضحة الجريئة في حقيقة الموت السكلي — الواقعة دوما — موت الشيء المألوف ومولد شيء آخر غريب ، هذه الرؤية هي التي بها نستطيع أن نهرب من شرك الوهم النفسي . إن منهج البحث الوحيد الواضح هو أن نرفض توهمات الإنسان عن الثبات وأن نطرح بإخلاص كل ما عنده من تخيلات عن العالم المتغير .





## الفصل الثاني

### السيلان العام

٢٠ - كل شيء ينساب ولا شيء يسكن ، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم

على الثبات .

٢١ - إنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه لأن مياهها جديدة

تنساب فيه باستمرار .

٢٢ - الأشياء الباردة تصبح حارة ، والحارة تصبح باردة ، ويجف الرطب ،

ويصبح الجاف رطباً .

٢٣ - إن الأشياء تجد راحتها في التغير .

٢٤ - الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

٢٥ - الحرب أب وملك للجميع ، وهي التي جعلت البعض آلهة والآخرين

بشرًا ، وجعلت البعض عبيداً والآخرين أحراراً .

٢٦ - ينبغي أن يكون مفهوماً أن الحرب حالة عامة ، وأن الصراع عدل ،

وأن كل الأشياء لا بد أن ترد جبرية الصراع .

٢٧ - أخطأ هوميروس في قوله « لو أن هذا الصراع زال من بين

الآلهة والبشر » لأنه لو حدث ذلك لما بقي شيء على ظهر الوجود .

إن فكرة التغير المستمر فكرة قديمة في الفلسفة ، ويبدو - في كل تجربة وفي الوسائل العادية لاستجابتنا لهذه التجربة - أن القضية « كل شيء يتغير » تمثل نصف الحقيقة حسب ، بالرغم من أنها مهمة جدا ، لأن العالم يظهر - إلى جانب مظاهره المتعددة التي تنتقل وتذوى وتختفى - دلائل أخرى على الاستقرار والدوام . إن أناسا قد يذهبون وآخرين يجيئون لكن حقيقة التكاثر لا تتغير . وإذا كان هذا المثال يرفض على أنه مجرد تجريد تصوري ، فإننا يمكن أن نشير إلى بعض الأشياء الثابتة المادية في البيئة الطبيعية ذاتها . بالرغم من أن كل المنازل قد تنخسف تحت التل فإن الأرض الأم نفسها تبقى صلبة ، وبالرغم من أن الأفراد والمجتمعات ينبتون ويسقطون كالأوراق فإن الجنس البشري يستمر بطريقة ما . وحتى لو نجحنا - كنتيجة قلقه للعصر الذروي - في أن ننسف الأرض ونستأصل الجنس البشري ، لاستمرت النجوم بمجالل - افتراضا - في مداراتها في رقعة لا يحركها قلقنا الأرضي، وسوف يبدو أن ماتعرضه علينا التجربة والخيال معا هو التغير والاستمرار في اتصالات متنوعة .

وعلى أية حال فإن فلسفة التغير كما يمثلها هيراقليطس تخطو إلى الأمام خطوة، ذلك أن فلسفته تعلن أن الاستمرار إن هو إلا مصطلح نسبي وأن مانسميه استمرارا إنما هو مثل عن التغير في أسلوب بطلء أو مظهر خفي . إن كل التركيبات - لو أنك لاحظتها في صبر كاف وجعلت خيالك أكثر بعدا - تتحلل ببطء ، وإن كل شيء - كما وضعه الإغريق - يخضع لعملية التكون والتحلل.<sup>(١)</sup> وحيثما يقول هيراقليطس إن كل شيء ينساب ثم يذوى ، فإنه من الواضح أنه لم يقصد أن كل شيء يفعل ذلك بنفس السرعة والدرجة في المظهر الخارجي .

وفي حياتنا اليومية الشعورية والإحساسية يكون الفرق كبيرا إذا كان شيء ما يستمر خمس ثوان ، أو خمسة أسابيع ، أو خمسة بلايين من السنين ، ولكن مثل هذه الفروق لا تؤثر على المبدأ ألا كيد بأن كل شيء لا بد أن تكون له نهاية عاجلا أو آجلا . إن فترات الوقت التي يقضيها وميض ضوء ، أو حياة إنسانية ، أو طريق التطور من البروزية ( البروتوزون ) إلى الإنسان ، كلها فترات متناهية بالرغم من مددها المختلفة بوضوح ، وتلك هي الحقيقة الواضحة بذاتها التي تعتمد عليها فلسفة التغير . وبالإضافة إلى ذلك فإنه في الأشياء التي تبدو أكثر صلابة وبقاء يحدث نوع من التغير طول الوقت ، وحتى لو لم يكن هناك دليل مرئي للمعين فالاحتمال أن كل شيء يخضع لنسوع من التغير الخفي بطريقة أو بأخرى في كل لحظة ، وبالنسبة للخيال الفلسفي الشخصي عند هيراقليطس تتمثل حالة الكون هذه بالرمز ، عن طريق النهر المنساب الذي لا تستطيع أن تنزل فيه مرتين ، والنار التي هي أكثر الأشياء الطبيعية تبخرا .

وحينا يقول هيراقليطس إن كل شيء يخضع لدرجة ما من التغير في كل لحظة ، فإنه ينبغي أن يفهم في سياقه هو لا في سياقنا نحن . إن الشخص المتعلم الآن - لو فكر في الأمر - مستعد أن يسلم بأن المنضدة التي يريح عليها مرفقه والتي تبدو صلبة جامدة ، هي « في الحقيقة » مجموعة من الجزيئات التي تتحرك بسرعة ، وأن لوها المرئي هو « في الحقيقة » تأثير ذهني ذاتي تجلبه اهتزازات ذبذبة معينة واقعة على الأعصاب الإبصارية . ولم يكن هيراقليطس يعرف شيئا عن ذلك كله ، ومن ثم فإنه لم يستطع أن يشير إلى شيء منه بالتأكيد ، إن الذي يشير إليه في قوله بأن كل شيء يتغير باستمرار هو ظاهرة أكثر



التصاقا بالتجربة الواقعية من المبدأ العلمى للجزء المتحرك بالنسبة لمعظمنا ، وإنك  
لستطيع أن تكتشف المعنى بتجربة بسيطة ، جرب أن تمن النظر فى شىء ذى  
لون زاه مدة طويلة ، ولسوف تجد - إذا كانت ذا كرتك الإدراكية قوية -  
أن تغيرا ما قد طرأ على الصفة المرئية أثناء عملية إيمان النظر الطويلة . إن  
زرقة السماء يحتمل أن تعتبر زرقة مربدة نوعا ما بعد فترة طويلة من التحديق  
فيها . وشبيهة بذلك الأحوال التى يمثاها السمع والذوق واللمس . ولقد تكون  
الإجابة الحديثة عن مثل هذه الملاحظات أن الذى تغير هو مجرد إدراكنا  
وليس الشىء نفسه ، ولكننا ينبغي أن نتذكر أن هذا المذهب الاثنى فى البحث  
الطبيعى النفسى والذى صار فكرة ثابتة عند معظمنا منذ حوالى ثلاثة قرون لم  
يكن نقطة طبيعية مطلوبة للتفكير فى أيام هيراقليطس . إن الخواص بالنسبة له  
وبالنسبة لمعظم المفكرين الإغريق - هى فى الأصل ما تظهر عليه ، إنها تخص  
الأشياء أولا ، والعقل ثانيا ، وكان التمييز بين الشىء المتأمل والعقل المتأمل له  
تمييزا مفككا غير دقيق . ولقد كان هيراقليطس رجلا ينظر إلى العالم بعين  
رسام ، أو بعين طفل ، وكان تأمله القوى لطبيعة الأشياء تقوم على هذا الأساس .  
إن كل الأشياء - بالنسبة للحاسة التى تدرك الكيفيات - تتغير باستمرار ،  
لأن الصفات ذاتها تهتز ، وإن الشىء بالنسبة لهيراقليطس ليس أكثر من مجموعة  
كاملة من كل الصفات والقوى التى تكونه وتنتمى إليه .

وإذا فحسنا إدراك التغير الكيفى بدقة أكثر فلقد نكتشف أن هناك طريقتين  
رئيسيتين يكون طبيعيا أن ندرك أن مثل هذا التغير يحدث فيها كالاتى ، إما أن  
يكون انتقالا من صفة ما إلى الصفة المضادة لها ، أو أن يكون انتقالا من مرحلة

إلى أخرى في نظام مسلسل . ولقد لعبت انطباقات الفكرة هذه دورا هاما في تطور الفلسفة والعلم الإغريقين . وهناك بعض التغيرات لا تترك نفسها مباشرة تنتهج أيا من هذين النموذجين . خذ مثلا التغير السكبي البحت للسماء من اللون الأزرق إلى اللون القرنفلي عند الغروب ، وليس اللون الأزرق والقرنفلي لونين متضادين بأي معنى عادي لهذه الكلمة ، ولا يندرج اللونان تحت سلسلة مباشرة كتلك التي يمكن أن تكون في الظلال المختلفة للأزرق أو الظلال المختلفة للقرنفلي أو الظلال المختلفة للأحمر . ولتكن متأكدا أن الألوان حين تبدو في قوس قزح أو في مقياس الضوء فإنها حيثند تشغل أمكنة محددة في ألوان الطيف ، وهي بهذا تمتلك - في هذا السياق - خاصية التسلسل ، لكنها على أية حال لا تمتلك هذا الخاصية في السياق العادي . ولقد كان إدراك التسلسل - بصفة أو بأخرى - ذا أهمية كبرى في تطور العلم تطورا وجد نقطة بدايته - كما يكشف عن ذلك البرهان التاريخي البعيد - في علم الكون المبكر عند انكسائس . ويقر هيراقليطس بالتصور التسلسلي في إشارات عديدة للطرق الهابطة والصاعدة في الفقرات ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، وبطريقة أكثر سرعة في فقرات أخرى عديدة . ولكن إدراكه للتغير على العموم يحكمه الأساس الأول من المناهجين . إن التغير هو الانتقال من الضد إلى الضد ، إذ أن الطقس الآن دافئ بينما كان باردا ، وهو الآن جاف بينما كان رطبا (الفقرة ٢٢) ، والحق أن هناك معنى تكون فيه مثل هذه الطريقة لإدراك التغير لا مفر منها ، إن تغير اللون يمكن أن يعتبر انتقالا من الأزهي إلى الأقسّم أو النقيض . إن الانتقال من الشتاء إلى الصيف يمكن أن يعتبر مثل تحول البرد إلى دفء ، بل إن الانتقال إذا أخذ مظهرا شخصيا يمكن أن يعتبر - اصطلاحيا - أنه شيء يفقد مكانه

هنا وبأخذ على النقيض مكانه هناك. إن مثل هذه الطرائق في التفكير والحديث تبدو غريبة علينا لأننا فقدنا الإدراك الإنساني الذاتي والذي كان يحتفظ به الإغريق. وإن الخطوة الأولى في الحكمة في أى وقت (الخطوة الأولى دائماً وليست الأخيرة) هي أن نصف كل شيء لا كما نظن أننا نعرف ما يكون عليه بل كما يظهر مباشرة لعقل مدرك نشيط.

وبالرغم من ذلك فإننا حتى لو اهتممنا بالتغير في سلوكه المدرك مباشرة على أنه الانتقال في الكيفية وليس على أنه الحركة المتصورة للجزئيات، فإنه لمن الغريب علينا ومن المخالف لعاداتنا اللغوية والعقلية أن نتحدث عن الدافئ الذي يصير بارداً وعن الرطب الذي يصير جافاً وهكذا. وبتجربة عقلية ولغوية بسيطة نستطيع أن ندرك مدى التعب لذلك. فبدلاً من أن نقول «الدافئ يصير بارداً» أو «الدافئ يصير البارد» دعنا نحاول تجربة قولنا «ما كان دافئاً أصبح بارداً» .. أسرع! لقد اختفت الغرابة واختفى معنى التناقض. إننا لم ننوِّد بعد بثقل الفكرة المتعبة لشيء يتحول إلى نقيضه، لقد استبدلنا بهذا النقيض فكرة أكثر طواعية لشيء غير معين، إنه هذه ال (ما) هي التي تستطيع أن تكنسب - في تتابع - صفات الدافئ والبارد، وهي نفس الطريقة التي يستطيع بها شخص أن يرتدى - في تتابع - أردية مختلفة من الأقمشة. وعند تكوين تصور للتغير نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نفكر - كما برهن أرسطو - بغير ثنائية اصطلاح الضدين وحدهما، بل بثلاثية اصطلاح الضدين بالإضافة إلى مادة أو أصل أو جوهر أو شيء يدرك فيه اتصاف الأضداد تابعية. ويلاحظ أرسطو «أنه من المسير أن تدرك مثلاً كيف أن الكثافة والخفة تستطيعان -

مع احتفاظ كل واحدة منهما بطبيعتها الأساسية - أن تؤثر على الأخرى » (٢) ويستنتج أرسطو تبعاً لذلك « أننا ينبغي أن نفترض وجود شئ ثالث ، يتميز منطقياً عن صفات الضدين التي تنطبع فيه تنابعا . وفي بعض الأحيان يحصل الشئ الثالث إما يدل على مجموعة أخرى من الصفات المدركة غير صفات الضدين موضع البحث . وهكذا ، حين تبرد حساء حارة أو تخف حساء كثيفة ، إذا استبعدنا كل إشارات النظريات الطبيعية عن الحرارة والتبخر والتي يعرفها الرجل العادي بالسمع أو على الأحسن بالتجربة المباشرة والاستدلال - نجد أنفسنا تلقائياً مع طريقة التفكير الثلاثية لأن معنى الحساء مألوف لدينا من خصائص أخرى ، ونحن نستطيع أن نفكر بسهولة في الحرارة والبرودة والخفة والكثافة كصفات متميزة عن الحساء نفسها . ولكن هناك أماكن أخرى وأشكالا أخرى للتجربة لا يوجد فيها موضوع نوعي داخل المجال وعليها أن نختار موضوعا بمحاورة لغوية . فـلو أن إنسانا قال في محادثة عادية : « It Was Cool ,but now it has become Warm » فعلى أى شئ تدل كلمة « it » ؟ وإذا اعترض على هذه النقطة فإن شخصا قد يرد بأن المقصود ( الطقس ) ولكن من الواضح أن الكلمة الجديدة لا تدل على شئ أكثر مما تدل عليه كلمة ( it ) ، ولا تقدم لنا كلمة ( it ) ولا كلمة ( الطقس ) أي معرفة غير متضمنة في القولة الهيراقليطية « بلرد صار دافئا » أو « البارد صار الدافئ » وليس الاختلاف اختلافا تجريبيا لكنه اختلاف نحوي وناتج عن نظرية في المعرفة . وهنا يعبر العرف للفوى المفضل عن حاجة متصورة . ولا يرتاح معظم الناس إلى تأمل التغير بمثل هذه الطريقة المتطرفة التي عند هيراقليطس لكنهم يقبلون - كأساس متصور - فكرة « شئ ما لا أعرف ماهو » مؤكدين



الخصائص المتغيرة، وهم من هذه الناحية أرسطاليسيون بالرغم من أنهم قد لا يعرفون ذلك .

وعلى النقيض من ذلك ليس هيراقليطس أرسططاليسيا، ولا هو يشاركه الحاجة - نحويا أو تصوريا - إلى « شيء ثالث مستمر » في أي انتقال من الضد إلى الضد . إن التغير بالنسبة له معركة بالضربة القاضية بين ضدين وجوديين وليس هناك حكم . لا بمثال أفلاطوني عال ولا « بهلامي » أرسطاليسية - يمكن أن يعتبر منطقيا واقفا خارج العملية . بل إن الألوهية ليست استثناء . إن الآلهة متناهون بالرغم من أنهم أسمي من البشر ( الفقرات ١٠٤ ، ١٠٥ ) ولسوف ينقلبون من آلهة إلى شيء آخر ( الفقرة ٦٦ ) ، وعلى العكس من ذلك ، تدل الكلمة الإلهية - عند استعمالها بمعنى شامل مطلق - على العملية الكلية المنظمة ذاتيا أو المدمرة ذاتيا ، وذلك حين يقال إن هيراقليطس أعلن ( بالرغم من أننا لا نملك نصا مباشرا على هذه النقطة ) أن الحرب وزيوس شيء واحد ( ٣ ) ولأن الصراع هو الحالة الأخيرة لكل شيء فإنه وحده هو الذي يستحق صفة الألوهية . وينبغي أن ندرك ما هو نهائي على أنه صراع وحرب وتوتر ، والسلام والاستقرار إما أنهما صراع في صورة بطيئة أو سكون ، وقت بين اندلاع نارين .

وإذا كان الصراع أساسيا فإنه يتبع ذلك أن النتائج المهمة إنسانيا لا تنتج من أي تخطيط لكنها تتولد من الصدفة . ولقد تكون الأحوال - في وقت من الأوقات - صانعة للحياة بل قد تكون صانعة لأعلى أشكال الفكر والحياة ، وقد تكون في وقت آخر مدمرة مهلكة . وبين ترى

الحياة الواعية مجموعة من الأحوال في صالح تطورها فإنها تميل إلى اعتبار مثل هذه الأحوال ناتجة من غرض كوني يهتم بطريقة ما بصالح وقدر مثل هذه الأشكال الحية كما لو أنها صالحه وقدره . ويرفض هيراقليطس مثل هذه الدعوي على أنها لامبرر لها ، وإذا كان علينا أن نستعمل تمثيلا إنسانيا عند الحديث عن قيادة الكون فدعنا نصفه - لا على أنه رب حكيم ناضج بل على أنه طفل مستهين يلعب بالنرد في إهمال ( الفقرة ٢٤ ) .

ولكن إذا كانت المصادفة هي خاصية العملية الكونية فماذا تفعل في القولة - التي يعزوها ستوباؤس Stobaeus إلى هيراقليطس - بأن كل الأشياء تحدث كما هو مقدر لها ؟ ويحذف ديلز Diels الفقرة من قائمته، لكن باي ووتر Bywater يقبلها ، ومن رأيي أنه حتى إذا كانت الفقرة موثقة - حقا - حق إذا كانت الملاحظة المستنتجة عند ستوباؤس بأن « القدر له صفة الضرورة » يمكن أن تؤخذ كجزء من نص هيراقليطس<sup>(٤)</sup> - فإنه لا توجد صعوبة في التوفيق بينها وبين المبدأ القائل بأن الأشياء تحدث بالصـدقة . إن فكرتي المصادفة والضرورة ليستا متناقضتين بالتبادل كما أوضح أرسطو<sup>(٥)</sup> ، بل إنهما يمثلان المظهر غير الإنساني للأشياء في إدراكين مختلفين . إن كل شيء يكون خارج التخطيط الإنساني يمكن أن يقال عنه - من وجهة النظر الإنسانية - إنه حادث بالمصادفة وذلك حسب ما تهتم به الأغراض البشرية ، ولقد عبر الإغريق عن الطبيعة غير الإنسانية لمثل هذه الأحداث بأن أضفوا عليها هذه الكلمة الرنانة « الضرورة » . إن الحدث الضروري يوصف بذلك لأن طاعة كونيا يدفعه إلى الوجود ولكن - بدقة - لأنه لا أحد يفعل ذلك . ولذلك

فإن الحدث - من وجهة نظر إنسان يؤثر فيه - قد يوصف بأنه عندى وعرضى  
وشىء يحدث « بالمصادفة » ، أن تقول إن الكون يفيض كما هو مقدر له ، أو  
بالضرورة ، وأن تقول إن « القوة الملكية قوة طفل » ، أو أن النرد يحرك  
بتعنت أو بالمصادفة ، كل أولئك وسائل مختلفة للتأكيد بأن معظم الحوادث  
في العالم تحدث خارج مجال وقوة أى إنسان أو إله ، إنها تتحرك بأنفسها كنتيجة  
لقوى كثيرة تتمثل في معظم الأمر في الصراع ، لكنها تدخل في بعض  
الأحيان في معاهدات مؤقتة محدودة ، وهي تتمكن بطريقة ما خلال تغيراتها من  
أن تكشف لمحات عن انسجام خفى مستور .

## الفصل الثالث

### عمليات الطبيعة

٢٨ - هناك تبادل بين كل الأشياء والنار ، وبين النار وكل الأشياء

كالتبادل بين السلع والذهب ، وبين الذهب والسلع .

٢٩ - إن هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه إله أو بشر ، لكنه

كان ، وهو كائن ، وسوف يكون ، نارا أبدية تشعل نفسها بمقاييس منتظمة ،  
وتخبو بمقاييس منتظمة .

٣٠ - إن أوجه النار هي الاشتها والإشباع .

٣١ - إن النار تفرق ثم تجمع ثانية ، إنها تتقدم وتتقهقر .

٣٢ - إن تغيرات النار هي : أولا البحر ، ثم يصير نصف البحر أرضا ،

ويصير النصف الآخر برقا .

٣٣ - حين تصير الأرض بحرا ، فإن الكمية الناتجة هي نفسها الكمية

التي كانت قبل أن يتحول البحر أرضا .

٣٤ - النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا

بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء .

٣٥ - توجه الصاعقة كل الأشياء .



٣٦- تتجدد الشمس كل يوم .

٣٧- إن الشمس في اتساع قدم الإنسان .

٣٨- لو لم يكن هناك شمس لما كانت النجوم بكافية أن تمنع الدنيا من أن تكون ليلا .

٣٩- الدب هو حدود المساء والصباح ، وفي مقابل الدب — حدود زيوس المضيء .

٤٠- ليس العالم الاًكل إلا كومة من النفايات تكونت بطريقة عشوائية .

٤١- تساق كل بهيمة إلى المرعى بالضرب .

إن مبدأ هيراقليطس عن عالم متغير باستمرار - والذي يسميه شبنجلر Spengler « الصياغة الأولى » لنظريته - لا يرمز له بهذه الأشياء المختلفة كالنهر المنساب ، والطفل الذي يلعب النرد في إهمال فحسب ، بل يرمز إليه أيضا - وأساسا - بالنار . إن النار هي أكثر الرموز دلالة للتعبير عن فكرة التغير عند هيراقليطس ، وذلك لأنها أولا لا تنتظم أساسا واحدا فقط من العلاقة الرمزية مع الفكرة الرئيسية ، لكنها - على الأقل - تنتظم ثلاثة أسس ، ولأن هيراقليطس ثانيا ينظر إلى النار على أنها لا تلعب فقط دورا رمزيا لكن على أنها تلعب أيضا دورا حقيقيا ذا أهمية في نظريته عن الكون . إن الخواص الثلاث الرئيسية التي تملكها النار والتي تعطيها مثل هذا الدور الرمزي الهام هي ، ضوؤها وتوهجها ، حرارتها وقدرتها الناتجة عن ذلك في إحداث التغيرات كذلك التي تحدث عند الطهو ، وسرعتها الفريدة وقوة ازديادها الذاتي السريع . إن التوهج الواضح للحكمة الذي فيه ترى الحدود والتمييزات ، وإن الحواس والعجلة في الخلق ، وسرعة العقل والروح وتيقظهما ، كل هذه الأشياء التي تمنح هذه الخواص إلى أن ترمز إليها هي التي أعطت النار ( والنار بأوسع معانيها مشتقة على الشمس وعلى شرارة ضوء النار في الهواء الأعلى ) - أعطتها أهميتها الرمزية الدائمة . إن هذه المعاني واضحة في تفكير هيراقليطس أيضا ، لكنه - شأن المفكرين القدامى عموما - لم يميز بين العربية والمعنى بدقة ، ومن الواضح أنه لا يفكر عن النار على أنها تعني شيئا آخر غير ذاتها فحسب ، لكن أيضا على أنها شيء طبيعي ( ولو أنها شيء يتحرك ويتقلب بسرعة ) - يلعب دورا محددًا في العالم الطبيعي . إن الدراسة الرائعة - في معظم أمرها - التي قام بها شبنجلر عن هيراقليطس يشوهها أحيانا تأكيده المغالي على الدور الرمزي للنار

على أنها تتضمن فكرة الفعل النقي. إن شبنجلر على صواب في إعلانه أن الحقيقة الوجودية (الأنطولوجية) الأساسية عند هيراقليطس هي استمرار الأشياء وتغيرها الذي لا يتوقف من مظهر إلى آخر، ولكنه إلى الحد الذي ينغمس في تدقيقه الخاص عن الوضوح العقلي بصياغة فكرة التغير النقي بوضوح، ثم افتراضه أن هيراقليطس قد استعمل صورة النار على أنها رمز لهذه الفكرة النقية، فإنه - إلى الحد الذي يفعل فيه ذلك - يبسط الأمر تبسيطا كبيرا. إن مثل هذه الفكرة العلمية والفلسفية النقية عن التغير المجرد تعود إلى تطور متأخر، وإنه لمن المفارقة أن تنسب إلى هيراقليطس.

إن الأفكار الفلسفية كما صاغها مفكرو القرن السادس قبل الميلاد - حتى أعظمهم - أقرب إلى تماثيل رودن Roden التي فيها يكون جزء من هيكل الرأس والجذع عادة - منحوتا في شكل واضح دال ولكن حين تبدو الأجزاء المشكلة أنها نموحي وغير كامل من كتلة الحجر غير المنحوتة التي تحتها. إن هيراقليطس - مثل الفلاسفة الميليزيين من قبله - كان يقدم تونا كبيرا لتوضيح العملية الطبيعية، ولكن التشكيل العقلي لم يكن كاملا بعد، وإن الناقد المحدث يخطئ، وينحرف إذا أصر على أن يجد وضوحا أكبر من الدرجة التي هو عليها. وينبغي على مؤرخ الأفكار أن يطور «قدرته السالبة» ملتقظا آثار الشكل حيث يجدها دون أن يدعي أن العناصر الشكلية لمذهب قديم يمكن أن تقام في حدود واضحة متكاملة حسب مقولات العصر الحاضر.

وكما عارضنا هؤلاء الذين يغالون في تأكيدهم الدور الرمزي للنار عند هيراقليطس، فإن هناك باحثين مثل تيخمولر Teichmüller الذي يعالج النار على أنها فعل

طبيعى مجرد ، متجاهلا أو منكرا أو مقللا دورها الرمزي ( ٢ ) . إن هيراقليطس - حسب هذه النظرة - يفعل - فى الأساس - نفس الشيء الذى فعله الطبيعيون المليونيون من قبله - باحثين فى أحد عناصر الطبيعة المتعرف عليها ( هذا العنصر أخذ بالتقليد على أن يكون النار ، والهواء ، والماء ، والتراب ) - باحثين عن السبب الأساسى والمبدأ الأول الذى عليه يمكن أن يبنى هيكل علم طبيعى . ويناقش تيخمولر ، ( بطريقة معقولة جدا ، بقدر الاهتمام بالمظهر الطبيعى للنار ) أن أساس هيراقليطس فى اختيار هذه المادة مفضلا إياها على ماء طاليس أو هراء أنكسمانس كان إدراكه أنها أكثر المواد نقاء ونبلا ، ولأن موطنها الطبيعى فى السماء العليا ، حيث لا توجد رطوبة ، وحيث يمكن أن تكون الشمس ضوءا ناريا واضحا غير مزيف .

إن النأ كيد على تفسير طبيعى للنار الهيراقليطية نشأ منذ العصور القديمة ، وبقدر ما يخبرنا شاهد وثائقنا الموجودة ، فإن أرسطو وبعض شراحه وعددا من كتاب الروايات منذ ثيوفراستس Theophrastus هم الذين جعلوا الفكرة متداولة منذ القدم . وهكذا يتحدث أرسطو فى كتابه ( السماء De Caelo ) عند هؤلاء الذين يفسرون العالم بالإشارة إلى عنصر أساسى مفرد - وهى ملاحظة يبينها مضيفا أن بعضهم يأخذ العنصر الأساسى على أنه الماء ، وآخرين على أنه الهواء ، وآخرين على أنه النار ، وبعضا آخرين على أنه شيء ما وسط بين الماء والهواء ( ٣ ) . وبالرغم من أن هيراقليطس غير مذكور هنا بالاسم ، فإن الإشارة هنا إليه بوضوح وإلى أتباعه ، وإن التفكير الرئيسى الذى ينبغى أن يلاحظ هو أن أرسطو يأخذ نظرية النار على أنها موازية لنظريات الماء والهواء ، وفى الميتافيزيقا بالمثل ، وبعد أن يتحدث عن نظرة



أنكسمانس أن الهواء « هو المبدأ الأول الأكثر حقيقة من كل الأجسام البسيطة يذكر بطريقة المقارنة نظرية هيراقليطس في أن مثل هذا الدور تلعبه النار (٤) . وطبعي تماما أن يتفق شراح أرسطو عادة مع التفسير . ويقابل أسكليبيس Asclepius مذهب هيراقليطس عن النار على أنها المبدأ الأول ، بمذهب طاليس عن الماء ومذهب أنكسماندر عن الهواء . وهو يأخذ العناصر الثلاثة كلها على أنها « عال مادية للأشياء » وإن الشارحين الكسندر الأفروديسي Alexander Aphrodisienis وسيمبليوس Simplicius يقولان تقريبا نفس الشيء<sup>(٥)</sup>.

ومن الضروري الآن - كما لاحظنا في المقدمة - عند تفسير هيراقليطس أن نعزل وسائلنا الحديثة في التفكير وندخل في وسائله هو ، ومن النواحي التي يمكن أن يفعل فيها ذلك ، الاستعداد بأن نفكر في حدود « كل من » وليس مجرد « إما كذا .. وإما كذا » . إن نار هيراقليطس هي في الحال العنصر المادي ، اللهب المألوف الذي يحترق ويصطفق ومع ذلك فهي أيضا تجسيد ورمز للتغير في العموم (٦) ولكن حتى هذا المظهر المزدوج لا يوهن من طبيعتها لأن النار معروفة أيضا على أنها الضوء الداخلي للعقل والمعرفة الروحية إنها الضوء الذي هو في نفس الوقت نشاط دافئ لكنه منظم تنظيما ذاتيا ، ولأن هيراقليطس لا يفكر في تمييز دقيق بين العالم الداخلي للمعرفة الذاتية وبين العالم الخارجي للطبيعة ، فإنه يتبع ذلك أنه يفكر في النار على أنها موهوبة هبة العقل . وفي تعرفنا على هذه الخاصية ينبغي أن نتجنب - إذا أردنا أن نفسر هيراقليطس بصدق - الإغراء بتشخيص النار أكثر من ذلك ، إن ذلك هو طريق الشولوجيا الذي رفضه هيراقليطس متابعا رفيقه الأيوني

أكسينوفان . وعلى أية حال ، فمن الواضح أنه لا يفكر في النار على أنها مجرد مبدأ للتحويل وعلى أنها عنصر في التحويل ( وهي أفكار معبر عنها بكثرة ، ومختلطة في فقرات ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٤ ) ولكن على أنها أيضا توجه الأشياء كلها وتهديها . وفي الفقرة ٣٥ مظهر خاص للنار في السماء ، مظهر مسموع تماما ، إنه هزيم الرعد الذي يصحب عادة أو يسبق ببرق والذي يقال إنه يهدي كل الأشياء . وفي الفقرة ١٢٠ حيث يعبر عن فكرة التوجيه بفعل يوناني مختلف لكنه مرادف ، توصف القوة الموجهة على أنها « العقل » . إن المقارنة بين الفقرتين ٣٥ ، ١٢٠ توحى - بقوة - إلى أن فكرتي النار والعقل كانتا متبادلتان في عقل هيراقليطس ، أو كانتا - على أية حال - مرتبطتين ارتباطا وثيقا ومتحمتين بالتبادل . وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك فقرات مروية تبين أنه قد كان هناك رأى متأخر بأن هيراقليطس قد خلق مثل هذا الازدواج . فبهوليتس مثلا يعلن - في تقديمه للفقرة ٣٠ - « أن النار بالنسبة لهيراقليطس توصف بالعقل وأنها مسئولة عن توجيه العالم » بينما يعرض ستوباوس Stobaeus هذا التقرير الماكر « اعتمد هيراقليطس أن العالم لا يتولد بالزمن بل بالعقل » ( ٧ ) .

ومن المهم فيما يختص بالمظهر الطبيعي للنار أن نفكر فيه في حدود قديمة لاني حدود حديثة . إن اتجاه العلم الحديث منذ جاليليو تقريبا <sup>(٨)</sup> ، يتخيل كل أنواع التغير على أنها - وكظاهرة لاحقة لشيء - تسببها حركات في المكان ( وذلك ما يسميه أرسطو « بالانتقال » ) ، ويلاحظ الأجزاء المتحركة من شيء ، والتي نستطيع أن نراها - على أنها أكثر حقيقة من الخصائص المدركة والمحسوسة . ولم تكن هذه طريقة اليونان في النظر إلى الموضوع ، ولم تكن كذلك طريقة هيراقليطس . فهو حين يتحدث عن عملية التغير المستمر فإنه

يشير إلى عملية ملحوظة لصفات متغيرة للشيء ككل ، وليس إلى الأماكن المتغيرة لأجزائه الصغيرة . وينبغي أن نعترف - على أية حال - بأن اليونان القديمة قد كان لها مخزولوها المتأملون بالرغم من أن طرائقهم الخاصة في الاختزال كانت مختلفة عن طرائقنا . إن هذا الذي يسمى بالمذهب الذري عند ليوقيبس Leucippus وديمقريطس ( وهو تقريبا ما نعني به النظرية الجزيئية إذا كانت الجزيئات يمكن أن تفكر فيها لا على أنها يمكن أن تنقسم بعد ذلك إلى أجزاء ذرية ) هذا المذهب لم يكن إلا نظرية متأملة بين النظريات الأخرى ، وثمة إشارة لنظرية أخرى أكثر تطلعا تشككها ملاحظة سمبلقس أن النار - كما تصورها هيراقليطس - نار لا تنقص ، وأنها « ليست مكونة من أهرامات »<sup>(٩)</sup> ، ومن الواضح أنه لا بد قد كان هناك نظرية ذائعة في اليونان القديمة أن النار تتكون أو قد تتكون من أهرامات . إن أرسطو الذي يعتبر النظرية أنيقة ومستهجنة يذكر سببين لها ، فالهرم من ناحية هو أكثر الأشياء الصلبة نفاذا كما أن النار أكثر العناصر الطبيعية نفاذا - ويلاحظ هيراقليطس أن هذه مناقشة سطحية . والهرم من ناحية أخرى ( ومن الواضح أنه يعني هرما ذا قاعدة مثلثة والذي ينبغي أن يقال إنه رباعي السطوح ) هو أبسط الأشكال الصلبة ، ومن أجل ذلك فإنه يعتبر بالمنطق القديم عنصرا في كل الأشياء الصلبة الأخرى ويعلم سمبلقس في حزم - عند تعليقه على هذه الفترة لأرسطو - أن هيراقليطس قد اعتبر النار على أنها العنصر الأساسي وغير القابل للتناقص في كل الأشياء ، وأنه لم يفكر في النار على أنها تتكون من أهرامات ، ويمكن أن نضيف ، ولا على أنها تتكون من أي شكل هندسي آخر ولا من أية هيئة من الانتقالات .

إن النار - لو تجاهلنا اللحظة معانيها الرمزية البعيدة - هي النار التي ترى وتحس ، إنها الذات الوصفية المألوفة التي يعرفها كل إنسان ، لكن ينبغي أن نضيف أن وضوح النار ودفءها ونشاطها ، كل ذلك خارجي وداخلي مرة واحدة لأنه ليس هناك حتى الآن تقسيم واضح بين الكيمياء وعلم النفس . ولو أننا لاحظنا النار بهذه الطريقة ( وليس على أنها « تكون من أهرامات » ) فإننا بطبيعة الحال لا نستطيع أن نتصور التغير على أنه حركة جزيئية أو ذرية .

كيف يتصور التغير إذن ؟ إن نهاية الفقرة ٢٩ تعطي الإجابة الأكثر طبيعية في حدود التصور السائد : إن النار الكونية تصبح « مشتعلة » و « خابية » وتحدث كلتا العمليتين « بمقاييس منتظمة » . ومن الواضح أن هذه طريقة طبيعية أكثر تحديدا لإدراك ما أسماه هيراقليطس في الفقرة ١٠٨ بالطرق الصاعدة والهابطة . إن العملية المزدوجة - في جانبها الطبيعي - موصوفة بأكثر تعيينا في الفقرة ٣٢ . إن النار هنا يقال إنها تحول نفسها إلى نوعين آخرين من المظهر - البحر والأرض ، ممثلين مع النار المراحل الرئيسية الثلاث للتحول الطبيعي . ولكن في الطريق العائد صعودا تتحول الأرض مرة أخرى إلى بحر ويتحول البحر أو جزء منه إلى نار يتحدث عنها الآن بطريقة أكثر تمثيلية وتشخيصا على أنها وميض البرق .

وإنه لمن المستحيل أن نجد كلمة انجائزية تترجم بدقة كلمة وميض البرق  $\pi\rho\eta\sigma\gamma\eta\rho$  ، وذلك لسبب واضح وهو أن الظاهرة الجوية التي تشير إليها الكلمة اليونانية غير موجودة في البلاد التي تتحدث بالانجليزية . وهذا بخلاف كبير بين الكتاب القدامى والمحدثين حول مفهوم الظاهرة بالضبط . ويبدو



أن أبيقور Epicurus يصفها في فقرة من رسالته إلى بيثوكليس Pythocles على أنها نوع من الزوبعة أو العاصفة الدوارة مصحوبة بإعصار . وأخيرا يتحدث لوكرتيس Lucretius في قصيدته « عما سماه الإغريق وميض برق » ويصفها بأنها « تنهمر من أعلى إلى أسفل في البحر » وبعبارة أخرى - وبالقدر الذي أستطيع أن أفسر به هاتين الفقرتين تقريبا - فإن أبيقور يفكر عن الظاهرة على أنها تتضمن - أساسا - حركة صاعدة ( « إعصاراً » ) وأما لوكرتيس فعلى أنها تتضمن - أساسا - حركة هابطة . ولا تذكر كلتا الفقرتين خاصيتها النارية لكن سيريل بيلي Cyril Bailey - في تعليقه على الفقرة الأخيرة يفسر الكلمة اليونانية على أنها تدل على وجود النار . وسواء قبل اشتقاقه أم لا فإن هناك قولة تأييدية لسينكا الذي يقول - وهو يكتب عن أنماط من الرياح - بأن ما أسماه اليونان وميض برق إنما هو شيء يتفجر في لهب ( inflammatur ) وهو دوامة نارية ( igneus turbo ) . وأكثر من ذلك ، فإن نوعا من الاحتراق تدل عليه قولة آيتيس بأن الظاهرة - بسببها « اشتعال السحب وانفطاؤها » <sup>(١٠)</sup> . وتبعاً لذلك ، وبالرغم من أن هناك نوعاً من الشك بالنسبة للتفاصيل الوصفية الدقيقة ، فإن حقيقة واحدة أساسية عن الظاهرة واضحة وهي أنها فعل جوى يرتبط بطريقة ما بين الماء والرياح والنار في تركيبه ، ومن ثم فإنها تخدم هيراقليطس على أنها عرض واضح وصحيح للتبادل الطبيعي الذي يستمر طبيعياً بين الماء والنار بالرغم من أنه أكثر بروزاً في بعض الأوقات والأماكن منها في أوقات وأماكن أخرى .

إن ملاحظة بعيدة عند لوكرتيس قد تلقى ضوءاً عرضياً على نظرية هيراقليطس في كيفية تبادل العناصر ، فهو يقرر أن البرق لا ينفق قوته على

الأرض إلا نادرا ، حيث تمنحج التلال إلى أن تفض هذه القوة ، لكنه ينقها غالبا على البحر « بسمائه الواسعة المجلوة المفتوحة » . ويمكن مقارنة هذه الملاحظة بنظرة هيراقليطس عن البحر على أنه يلعب دور الوسيط بين الأرض السلبية والبرق النشط في عنف .

ولكن كيف يربط البرق في الفقرة ٣٢ والصاعقة في الفقرة ٣٥ ؟ إنها لا ينبغي أن يميزا بالتأ كيد مثلما تميز فكرتا البرق والرعد في لغاتنا الحديثة حيث تؤخذ واحدة على أنها منظورة والأخرى على أنها مسموعة . فمن الواضح - من أمثلة عديدة لكلمات الكلمتين في الأدب اليوناني - أن كلا من المعنى المرئي والمسموع يرتبطان بكل من الكلمتين . ولربما تضع الكلمة الأولى تأ كيدا أكبر بقليل على المقومات المرئية بينما تضع الكلمة الثانية تأ كيدا أكبر بقليل على المقومات المسموعة ولكن المجموعتين من المقومات لا يمكن فصلهما لأن اليونان - مهما تكن الكلمة المستعملة في حالة معطاة - يميلون إلى أن يفكروا في حدود الظاهرة ككل أي أن يكون المظهر المرئي والمظهر المسموع مرتبطين . وهكذا قد يكون كيرك على صواب في ملاحظته أن الصاعقة ( الفقرة ٣٥ ) « قد تكون اسما للنار على العموم أو ربما للنار للسموية على الخصوص »<sup>(١١)</sup> وتقدم كلتا الكلمتين أمثلة للمجاز الوجودي ( الأنتولوجي ) ، إذ تعرض كل منهما نوعا خاصا من ظاهرة ملحوظة ، ظاهرة نارية ومؤثرة بطريقة تمثيلية ( وقد تكون نغمية أيضا ) على أنها « مثل سام » ( باستعمال جملة جوتة ) للعقل العام الناري الذي يدير كل الأشياء خلال كل الأشياء ( الفقرة ١٢٠ ) .

والآن ، إن فكرتي الاشتعال والانطفاء كما تستعملان في اللغة والفكر الغربيين الحديثين تنطبقان مثلا على الناحية العليا للعملية السكونية - وهي انتقال

الأشكال الأخرى للمادة داخل النار « الاحتراق » و « الانطفاء » ، كما نص  
عليهما كلمنت في الفقرة ٢٩ ، قد استعملهما هيراقليطس للنواحي الهابطة  
والتحتية للعملية ، فإنه تبقى الحقيقة التي هي : مهما تكن الكلمة أو الكلمات  
التي قد تكون مستعملة ، فإن هيراقليطس قد فكر بوضوح في الناحيتين  
الهابطة والصاعدة للعملية على أنهما مستمرتان بالتبادل ومن ثم يمكن فهمهما في  
حدود تصور مفرد . إنه يتحدث في الفقرة ٣٣ عن أرض « تذوب » بحرا ،  
وعن بحر « يتصلب » أرضا . وعلى العكس من ذلك ، في روايات عديدة عن  
هيراقليطس ، ليست المسألة « انصهارا » لكنها بالأحرى « تبخير » يصف  
الانتقال من أرض إلى شيء أكثر سيولة . وحتى لو كانت الكلمة اليونانية  
التي تدل على « التبخير » والتي توجد عند كتاب متأخرين ، هي من استعمال  
متأخر ، فإن فكرة ما عن العملية المتبخرة لا بد أنها كانت بطبيعة الحال مألوفا  
في فترة أكثر تبكيرا . وهناك فكرة عند آيتس Aëtius تشير إلى أنه  
قد يكون طاليس أول من وضع تأكيدا علميا على فكرة التبخر في العمالية  
الطبيعية . ويتحدث بلوتارخ Plutarch في وضوح وبدقة كاملة - في ترجمته  
لنفس الفقرة - لأنه يرقم نقاطه ، إن المذهب الثالث الذي ينسبه هنا لطاليس  
« أنه حتى نفس نار الشمس والنجوم ، والنار الكونية نفسها حقا ، تتغذى  
بتبخير المياه »<sup>(١٢)</sup> ولست أستطيع أن أجده سببا في الشك في تقرير بلوتارخ أن  
طاليس كان يرى مثل هذا الرأي ، إذ من المؤكد أنه من المعقول  
تماما أن طاليس ، وقد بدأ علمه أن المادة الأساسية هي الماء ، لا بد أنه تصور  
التبخير على أنه العملية الأولى للطبيعة . وإذا كان قد فعل ذلك فإن فكرة  
التبخير قد تكون حملتها المدرسة الميلييزية على أنها تصور علمي مهم . إن ثبات

الوثائق يمنعنا من أن نعرف للكلمة أو الكلمات التي قد تكون مستعملة للتعبير عن التصوره لكنني أظن أنه من المحتمل أن كلمة ما كانت مستعملة بالرغم من أنها قد لا تكون كلمة «السرطان» التي يشك في نسبتها إلى انكسيمانس<sup>(١٣)</sup> - كلمة واسعة تماما ، أو مرنة الدلالة تماما ، لتربط في تصور واحد فكرتي الانصهار والتبخر وربما أيضا فكرة التفجر في لهب. ومن المحتمل أيضا - بالإشارة إلى العملية الطبيعية المعكبة من النار الهابطة إلى أرض ، أن العلماء المليونيين الأوائل قد استعملوا تصورا مشابها واسعا ومرنا لينتظم أفكار الانطفاء الثاني ( إنه ينطبق على النار حين تتحول إلى شيء أكثر سمكا ) والتسيل ( من حالة هوائية إلى حالة مائية ) والتجميد . وليس من شك في أن ( الفرض ) نظري لكنه لا يعدم نصيبا ما من الشواهد المبعثرة . والآن ، إذا كانت فكرتنا التبخر والتكاثف - بالمعنى الواسع الذي تدلان عليه هنا - سائدة في القرن السادس في ملطية - فليس بعيدا عن الاحتمال أن هيراقليطس في نهاية القرن - وقد كان يعيش على بعد خمسة وعشرين ميلا - قد كان على معرفة بها ، وليس بعيدا عن الاحتمال أيضا أنه قد تأثر بهما بالرغم من استقلاله المتباهى عن المفكرين الآخرين . بل إن أكثر المفكرين أصالة يتطلع في بعض الأحيان إلى الأمثلة المتعمورة عند الآخرين ، ثم ينقلها إلى أفكاره الخاصة ، ومن المحتمل كذلك أن هيراقليطس كان مدينا لطرائق ميليزية معينة في التفكير أكثر مما يدرك . ( وينبغي أن نلاحظ أنه بالرغم من أنه برشق بعض الكلمات المؤذية ضد هوميروس وهسيود وقيثاغورس فليس هناك وثيقة على أنه قدم أية إشارة انتقاصية ضد علماء مدينة ملطية المجاورة ) . إن الفكرة التي يبدو - باحتمال كبير جدا - أنه أخذها



عن فكر المدرسة الميليزية ، وتقلها ثم نوع فيها حسب متطلبات خياله الأكثر نشاطا ، هي تلك الفكرة: عن العملية الطبيعية المزدوجة والتي يمكن أن تدل عليها بغير دقة كامتا التخلخل والتكاثف . ولأن هيراقليطس كان فوق كل شيء مفكرا إدراكيا ، وكان مستعدا ومتيقظا دائما أن يغير نظرتة للسلوك المتغير لأي شيء قد يواجهه ، وللجوانب الكثيرة التي ترى في تنوع لآية ظاهرة ، فإنه قد تعرف - كأشكال مختلفة لنفس الشيء - على الطريق الصاعد ، وعملية التخفيف ، والعملية ذات الوجهين للتبخر والاشتعال ، وتعرف ( داخليا ) على الصراع نحو توحد عقلي ومعرفة ذاتية .

والآن يأتي سؤال دار من حوله جدل مدرسي عنيف. هل تتضمن العمليتان الصاعدة والهابطة للطبيعة ثلاثة مراحل رئيسية أم أربعا ؟ إن الفقرة ٣٢ تدل على التعاقب الأول وتدل الفقرة ٣٤ على التعاقب الأخير . هل الهواء - المذكور في الفقرة ٣٤ وليس المذكور في الفقرة ٣٢ - مرحلة حقيقية في علم الكون عند هيراقليطس أولا ؟ ولقد ذهب بعض الباحثين بعيدا حتى إلى إنكار حجية الفقرة ٣٤ أو إلى اعتبارها على أنها ترجمة مصقولة لما قاله هيراقليطس حقيقة<sup>(١٤)</sup> والآن من المحتمل - لكي نكون متأكدين - أن ماكسيمس الصوري Maximu fo Tsigre الذي ينص على الفقرة كما هي والذي هو مفكر طريف لكنه غير دقيق دائما ، قد يكون أخذ من هيراقليطس ببساطة الفكرة العامة للعناصر الطبيعية التي تنحيا وتموت في علاقة كل منها بالآخرى . وقد يكون تحدث في غير دقة - عند صياغتها - في حدود المذهب المألوف عن العناصر على أنها أربعة ، متجاهلا منهج هيراقليطس الثلاثي لأنه بعيد عن غرضه ككاتب

أخلاقى . ولكن هناك - على العكس من ذلك - الترجمة المؤكدة نوعا ما للنص كما أعطاه بلوتارخ : إن موت النار مولد الماء <sup>(١٥)</sup> وبالرغم من أن الأرض غير مذكورة في العبارة فإن العناصر الثلاثة المذكورة تشمل الهواء الذى هو العنصر المميز في الفقرة ٣٤ والذى هو محذوف من الفقرة ٣٢ .

وإذا افترضنا حينئذ أن النص على الفقرة كان صحيحا فإن تفسيرنا ممكنا للتبين يمكن أن يكون أن هيراقليطس كان يرى الرأيين في مراحل مختلفة من حياته الفلسفية وذلك أنه قد بدأ بقبول الفكرة التقليدية عن العناصر الأربعة النار والهواء والماء والأرض ثم بسط أخيرا هذا المنهج التقليدي بتركه الهواء . إن سببا لمثل هذا التبسيط يمكن أن تشير إليه الفقرة ٣٦ ، لأنه في إعلانه أن شمسا جديدة تولد وتموت كل يوم ، يعنى هيراقليطس - كما يشرح جالينوس - أن الشمس تصاغ كل يوم من المياه المحيطة بالأرض ثم تصير مع المياه شيئا واحدا حين تختفي فيها في المساء <sup>(١٦)</sup> إن الانتقال من الماء إلى النار ومن النار إلى الماء يدرك هنا على أنه انتقال مباشر دون افتراض حالة الهواء الوسيطة .

ورأى ممكن آخر فى أن هيراقليطس قد يكون اعتقد فى مبدأ الثلاثة ومبدأ الأربعة فى نفس الوقت ، موحدا بين الهواء والنفس ومن ثم مع ما يمكن أن يسمى مؤخرا بالموجود بالقوة ، بينما كان يتصور العناصر الثلاثة الأخرى على أنها موجودات بالفعل . ( وأنا أسلم أن هيراقليطس لم يكن يملك ألفاظا ملائمة لهذا الازدواج الارسطاليسى فى الأفكار ، بل إنه لعلامة على عبقريته أنه يصل بتكرار فيما وراء الألفاظ التى يمكن الحصول عليها فى محاولة لأن يصور ويشكل الأفكار التى يستطيع فقط أن يعبر عنها بتردد ) . وبالرغم من أن مثل هذا

الرأى يفسر هيراقليطس على أنه يعطى الهواء بروزاً أكبر في علم الكون أكثر مما هو مفروض عادة أن يكون له ، فإنه لا ينبغي أن يرفض دون اعتبار دليل بسيط في صالحه . ويذكر سكستس امبريقس مرتين رأياً ، كان يسمراه أيانسديمس Aenesidemus وآخرون أن هيراقليطس كان يأخذ الهواء على أنه الوجود الأساسى . فهو يقول في فقرة - عند الحديث عن النظريات - «الو» «العناصر الأولى والاساسية» - إنه حسب بعض التفسيرات كان هيراقليطس يفترض أن مثل هذه العناصر من طبيعة الهواء ، ولكن حسب تفسيرات أخرى فإنه كان يفترض أنها النار . وفي فقرة أخرى - عند الحديث عن «الموجود» يستشهد أيانسديمس على أنه يقول إن هيراقليطس قد اعتبره الهواء <sup>(١٧)</sup> . ولم يقل شئ أكثر من ذلك في الموضوع وينبغي أن تعترف بأنه لا يمكن استنباط نتيجة حاسمة من مثل هذه الشواهد المشتتة . وعلى أية حال ، إذا اعتبرنا أن النفس في العصور اليونانية المبكرة ترتبط تماماً مع الهواء ، وأن النفس بالنسبة لهيراقليطس هي المبدأ الأول (الفقرة ٤٣) ، وإذا اعتبرنا أيضاً مشكلة التوفيق بين الفقرة ٤٢ والفقرة ٣٤ ، وإذا اعتبرنا في النهاية أنه بينما النفس أسمى من الماء (الفقرتان ٤٢ ، ٤٩) فإنها مع ذلك من الشاهد العام في فقرات الفصل الرابع أنها ليست متساوية بطريقة عادية مع النار النقية - إذا اعتبرنا ذلك كله فإننى أظن أنه الآن على الأقل يمكن أن يقبل على أن هيراقليطس قد يكون اعتبر النفس على أنها تتذبذب بطريقة ما بين حالة الماء وحالة النار أو على أنها لذلك شئ ما أشبه بالهواء (حسب السياق الطبيعى للأتولوجية اليونانية المبكرة) . إن مثل هذه الهوائية يمكن أن تتصور على أنها حالة غير مستقرة وكامنة ، منها تستطيع النفس أن تنزلق هابطة في الوحل أو أن تسعى صاعدة إلى حالة النار .

إن فقرتين من المجموعة الحالية، وهما الفقرتان ٣٠ - ٣٣، تقدمان أمثلة معتمدة لفلسفات حديثة معينة أكثر تطورا، ففي الفقرة ٣٣، التي يمكن أن تناقش لأنها أكثر الفقرتين اختصارا، يظهر هيراقليطس على أنه يتلمس طريقا لتقرير شيء ما شبيه بقانون البقاء الطبيعي، وبالرغم من أن فهمه للقانون بطبيعة الحال فهم بدائي وغامض نسبيا إذا قورن بالصياغة الدقيقة التي وضع فيها في الطبيعة الحديثة، فإن في الفقرة بوضوح - مع ذلك - استبصارا جديدا، وفيها إصرار على أنه لا يوجد في العملية المركبة للتحويلات الطبيعية شيء يكسب أو يفقد بطريقة كمية، وهذا يمثل خطوة هامة في تطور الفكر العلمي.

إن الفقرة ٣٠ ( « أحوال النار هي الاشتها والاشباع » ) ذات أهمية لأنها تمثل ما يمكن أن يسمى بالاتجاه الانفعالي في الفلسفة - الميل لأن نفسر جوهر الأشياء وألوان النشاط الخارجية على ضوء الخصائص التي نكتشفها داخليا على أنها تخصنا نحن . إن الحوادث الطبيعية - حين ننظر إليها بإدراك إنساني، تبدو أنها تحرك بطريقة شبيهة نوعا ما بسلوكنا الخاص . ولكن في أي حدود يعبر عن هذا التشابه ؟ لقد تحدث ينتشه وشوبنهاور وفون هارتمان بطرق مختلفة عن الإرادة في الطبيعة .

وتحدث برجسون عن الوثبة الحيوية التي هي في قلب كل نشاط، وتحدث آخرون عن العقل في الطبيعة، وما أشبه ذلك . ولكن قد تقول كلمة مفردة قايلا جدا، أو كثيرا جدا، إذ قد تقول قليلا جدا وكثيرا جدا بطرق مختلفة . إن الاصطلاحين، الاشتها والشبع، يعطيان محيطا ملائما للفكرة التي لا يمكن قولها إلا نادرا . إن القوة المحركة كما نعرفها في الطبيعة ( المواصف، نمو



النبات ، والغرائز الحيوانية ، كما تتميز من ألوان النشاط الميكانيكي للآلات التي من صنع الإنسان ( هذه القوة ليست متجانسة ، إنها لا تعبر عن نفسها بدرجة متساوية في كل الأوقات ، إن هناك فترات من الاشتبا ، والحاجة ، والصراع ، وهناك فترات من الإشباع والراحة . والفترات المضادة بطبيعة الحال فترات استقطابية ودورية ونسبية بالتبادل ، لكنها مظاهر للطبيعة حقيقية ومؤثرة كما يمكن أن تلاحظ .

ومن بين الأسئلة التي كثر فيها الجدل فيما يخص علم الكون عند هيراقليطس سؤال عما إذا كان هيراقليطس قد اعتد . أو لم يعتقد في الأدوار العالمية ، وبتعيين أكثر في مذهب الاحتراق . إن هذه الكلمة - كما استعملها الكتاب الرواقيون - تدل على انحلال العالم بالنار . ويستمر المذهب الرواقي قائلًا إن مثل هذا الانحلال انحلال دوري . يحدث بعد دورات طويلة جدا من الوقت ، ويتبعه في النهاية الظهور التدريجي لعالم جديد من الكتلة النارية . إن دورة الوقت الطويلة بين احتراق وآخر تال له ، أوروبما بين الظهور الأول للأشياء من النار الكونية وانطفائها المطلق بأن تمتص فيها ثانية ، كانت تتحد عند الرواقيين بالمذهب القديم - من المحتمل أن يكون من أصل كلداني - عن السنة الكبرى The Great Year . وبين الكلدانين الذين كانوا فلكيين ومنجمين بارعين - كان طول مثل هذه الدورة الكونية - يعتقد بأنه يحدد بالوقت الذي استغرقته الكواكب السبعة المعروفة ( مشتملة على الشمس والقمر ) في العودة إلى الاقتران . إن طول السنة الكبرى في الأثر الكلواني كان يؤخذ على أنه يساوي ٣٦٠٠٠ من السنوات العادية

وهو رقم قد اختير بوضوح على أساس آخر غير التقدير الفلكي الدقيق .  
ويمكن أن توجد آثار مذهب مماثل غامض في تراث الهند وإيران القديمتين  
كما يمكن أن يوجد أيضا بين بعض السجلات السردابية في مايا Mayas  
وأزتكتس Aztecs القديمتين . وفي المذهب الكلداني كان يعتقد أنه حين  
يحدث اتصال الكواكب في برج السرطان تنخفض كل الأشياء إلى ماء ،  
وحين يحدث في برج الجدي فإن كل الأشياء تتحد مع النار أو تفتن فيها .<sup>(١٨)</sup>  
وعلى العكس من ذلك كانت فترة السنة السكبرى عند اليونان تقدر عادة على  
أنها تستمر ١٨٠٠٠ سنة أو ١٠٨٠٠ سنة . إن الرقم الأخير يحمل استغاثة  
خاصة لشعب متشوف أن يجد العلاقات بين الإنسان والعالم الأكبر ، لأنه  
يمثل ناتج ضرب ٣٠ ( متوسط الفترة بين جيل إنساني وجيل تال له ) في ٣٦٠  
( الفكرة المصوغه عن عدد أيام السنة ) ومن ثم - بالنسبة للعقل القديم كانت  
السنة القديمة بهذا الطول تمثل ستة أجيال إنسانية مع الفترة بين جيل وجيل  
تال له محسوبة باليوم .

هل اعتقد هيراقليطس نفسه في انحلال العالم بالنار ؟ يظهر - بالنسبة  
لأجزاء الأعظم بين الكتاب القدامى - أنه يفترض أنه اعتقد ذلك . ومن المسلم  
به أن الفقرات المقبولة على أنها نصوص مباشرة لهيراقليطس لا تقدم برهاناً  
ولا وسيلة . وبالرغم من أن مجموعة الفقرات من ٢٨ - ٢٤ والفترة ٧٢ يمكن  
أن تفسر على أنها تشير إلى مثل هذا الاجتياح إذا كانت عقيدة هيراقليطس  
فيها يمكن أن تؤسس على أسس أخرى فإنها لا تثبت أي شيء بنفسها في هذه  
الناحية من حيث إنها كلها يمكن أن تفسر بطريقة معتقولة بدون إشارة إلى

المذهب . إن كل واحدة منها قد تصف مظهرا ما للسلوك اليومي للنار في علاقتها بالعالم المتغير بلا توقف ، وبدون افتراض وقت تفتى النار كل شئ آخر تماما . إن السؤال عما إذا كان هيراقليطس قد اعتقد أو لم يعتقد في مذهب احتراق العالم ودورات العالم لا يمكن أن يجاب عنه من شاهد الفقرات الثقة وحدها ، إن معظم الشواهد — قبل وبعد ، ينبغي أن تكون حادثة ومؤسسة على برهان مباشر .

إن أقوى مناقشة ضد افتراض أن هيراقليطس قد اعتقد مثل هذا المذهب رسمها كيرك على الاعتبار الآتية . فهو يناقش (١) أن النعمة الكلية في مناقشة هيراقليطس ضد المذهب لأن ( وحدة الأضداد التي تقوم عليها الكلمة ( اللوغوس ) تعتمد على التوازن بينها ، (٢) وأن المذهب يناقض التأكيد على « انقاييس » ( كما في الفقرة ٢٩ ) والتأكيد على « التبادل » الذي يستمر بين النار وكل الأشياء ( فقرة ٢٨ ) ، (٣) وأن المذهب يناقض التقدير ( فقرة ٢٩ ) بأن العملية الكلية « أبدية ولا يمكن أن تدمر » ( إن تفسير كيرك ل ( إنه يكون دائما - هو - وسوف يكون ) ، (٤) أن ذلك يعني أن أفلاطون قد أخطأ خطأ كبيرا في التمييز بين نظرة امباروقليس في أن الوحدة والتفرقة الكليتين يوجدان بالتبادل وبين نظرة هيراقليطس في أن الحالتين توجدان في الوقت نفسه ، (٥) أنه « حق بين الرواقين الذين يتعاطفون معه هناك بعض يشكون في تفسير الاحتراق » ، وأن الفقرات التي يفترض أنها تؤيد النظرة هي بغير ذات قيمة برهانية على الفرض<sup>(١٩)</sup> . إن نظام المناقشات نظام رهيب بسبب قوتها التجميعية وبسبب السمة العقلية المستحقة للذين

عرضوها . ولكنها على أية حال متضائل عن أن تكون نهائية وكى نكون على قدرة فى أن نعتبر بعدل مايمكن أن يقال على الجهة المقابلة للسؤال فإننى سوف أعالج باختصار هذه المناقشات واحدة واحدة .

( ١ ) - إن المناقشة الأولى تبدو لى أنها أقواها . ويضيف كيرك « لو توقف ( الصراع ) الذى يرمز إلى التفاعل ، وما يتبعه من إصرار على التوتر حينئذيتوقف العالم عن الوجود - وهى نتيجة وبخ هيراقليطس هوميروس عليها بوضوح » ( الفقرة ٢٧ ) وبالرغم من السلوك الذى يدحض نفسه للنتيجة المزعومة فإننى أظن على أية حال أنه قد يكون من المشروع أن نسأل إذا ما كانت النتيجة تتبع فى المعنى الذى افترضه كيرك . ولو أن سيطرة النار فى احتراق أدت إلى تدمير الصراع كله ، فمن المسم به أن ينشأ موقف - فترة من السلام والراحة المطلقين - كهذا الذى أنكرته بإيضاح قولات عديدة لهيراقليطس . ولكن هل يمكن أن يكون الاحتراق الكونى مطلقا أبدا ؟ وهل يستطيع - فى حدود تفكير هيراقليطس - أن يمثل فترة من التوحد النقى والتوقف غير المعوق ؟ إن الفكرة نفسها مخالفة لأسلوب هيراقليطس فى التفكير ، ولكن ألا يمكن أن يكون هناك احتراق كونى دورى دون أى اقحام للنقاء ؟ ليس هناك شىء تقى عن الموقف الكونى المضاد - حين تحول كمية حدية من المادة النارية نفسها إلى الماء والأرض . إذا لايمكن أن يكون هناك موقف مضاد يحدث فى أدوار طويلة متسقة ، ينبثق فيها العالم بطريقة ما إلى لمب ( كما وصف الرواة الحدث ) دون أن يتضمن شيئا أكثر من أن كمية حدية من المادة الكونية ( التى هى أيضا عملية ) نحولنا إلى حالة نارية ؟ إن الحالة النارية



الكونية بالتأكيـد ينبغي أن تكون غير تقيـة نوعا ما حتى تسمح لبذور عالم مقبل أن تنبثق منها. وحتى لو أن الطريق الصاعد مسيطر أثناء فقرات كونية معينة ، فإن اتجاهات الطريق الهابط ينبغي أن تكون دائما كامنة فيه .

٣ ، ٢ - إن الإجابة المقترحة عن مناقشة كيرك الأولى قد تكون صحيحة نوعا ما بالنسبة لحالة مناقشته الثانية والثالثة أيضا ، ولقد وضع غموض جملة « بمقاييس منتظمة » موضع الاعتبار في الملاحظة على الفقرة ٢٩ ( فهرست ب ). ومن المستحيل بسبب هذا الغموض أن نعرف إذا ما كانت الجملة تناقش في صالح الاعتقاد في دورات كونية أو ضدها . وبالإضافة إلى ذلك فإن القول بأن العملية الكونية كائنة دائما وسوف تكون ، لا يعني الإنكار بأنه قد تكون هناك دورات واسعة تتقلب فيها مجموعة من الخصائص آنا وتتقلب مجموعة أخرى ، آنا آخر .

( ٤ ) - ماذا - إذن - من تمييز أفلاطون - في السوفسطائي - بين هيراقليطس الذي يقال إنه أعلن أن الوحدة والكثرة يوجدان في وقت واحد ، وبين أمبادوقليس الذي يقال إنه كان يرى أن الحالتين المتناقضتين تحدثان في تعاقب زمني ؟ <sup>(٢٠)</sup> من المسلم به أن الوحدة والكثرة في هذا السياق تشيران - بالقدر الذي يخص هيراقليطس - إلى النار من جهة ، وإلى عالم من أشياء مفردة من جهة أخرى ، ويلاحظ كيرك أنه « لا توجد دعامة من احتراق عند هيراقليطس قادرة على تفسير البرهان . » وعلى أية حال فإن الإنسان يستطيع أن يلاحظ أنه توجد أما كن أخرى في المحاورات يظهر فيها أفلاطون غير دقيق وصاحب هوى نوعا ما في إشاراته التاريخية ، وأن هناك سببا ما أن

نفترض أن آراءه عن هيراقليطس قد تكون مأخوذة من الهيراقليطيين الذين كانوا معاصرين له ، أكثر من أن تكون مأخوذة من دراسة نصية لكتابات الفيلسوف نفسه والأكثر قدما<sup>(٢١)</sup> . ومجمل القول أن إشارة أفلاطون بالرغم من أنها حجر عثرة - فإنها ليست تقضا .

وأخيرا إن المناقشة الخامسة ليست مناقشة إيجابية ، ولكنها تتبطل في القول بأنه لا الدليل من الآراء الرواقية عن هيراقليطس ، ولا الدليل من الفقرات الصحيحة - قاطعان .

وعلى الجهة الأخرى من النقاش فإن معظم ماتخير به الشواهد المباشرة على هيئة براهين ليست نصوصا دقيقة ، يوجد في كتاب السماء De Caelo عند أرسطو إذ يعلن أرسطو :

« أن الجميع يتفقون على أن العالم يتكون ، ولكن بعضا - وقد حدث التكون - يقولون إن العالم المتكون أبدي ، ويقول آخرون إنه قابل للفساد شأن أى تكون طبيعي آخر ، وآخرون يعتقدون أيضا مع أمبادوقليس الأكراجاسي وهيراقليطس الافسوسي أن هناك تبديلا في عملية الفساد التي تأخذ هذا الاتجاه آنا ، وذاك الاتجاه آنا آخر ، ثم تستمر بلا نهاية . »<sup>(٢٢)</sup>

إن أرسطو هنا يقارن موقف هيراقليطس بالاعتقاد الذي يقول إن العالم سوف يستمر إلى الأبد ، وبالاعتقاد الذي يقول إن العالم سوف يدمر مرة واحدة وإلى الأبد ، من أجل ذلك لابد أنه يفهم هيراقليطس على أنه يعتقد أن العالم سوف يدمر ثم يخلق من جديد في سلسلة من كوارث وتجديدات

كونية لا تستمر بلا نهاية » إن الناحية الكارثية لمثل هذه الدائرة - إذا كان هيراقليطس قد اعتقدها - قد تكون ( مهما تكن الكلمة التي قد يكون استعمالها ) ما أشارت إليه مؤخرا الكلمة الرواقية - الاحتراق . ومن الممكن - بطبيعة الحال - أن أرسطو - كما أشرنا سابقا في حالة أفلاطون - قد يكون أخطأ في نسبة آراء هيراقليطس التي تطورت على يد هيراقليطيين ذوي أسلوب ذاتي معين في القرن الرابع . ومن ناحية أخرى فإنه ليس هناك شاهد - ولا أظن أحدا ذهب إليه أبدا - على أن المذهب قد أثر بين الهيراقليطيين في عصر أفلاطون أو أرسطو . وإذا لم يكن المذهب يرجع إلى هيراقليطس نفسه فإن النظرية البديلة العادية أنه من أصل رواقى . ومع ذلك فإن أرسطو هنا - وهو يسبق مجيء الرواقية بحيل - يشير إلى المذهب ويفترض بوضوح أنه يرجع إلى هيراقليطس قبل قرن ونصف . ألا يقدم افتراض أرسطو الواضح أساسا مقبولا - بالرغم من أنه قطعى بلا مبرر - على ظنه أن هيراقليطس قد اعتقد أو أنه تأمل على الأقل مذهب احتراق العالم على دورات ؟

إن هناك فترة أخرى عند أرسطو - تدل - ربما أكثر وضوحا - على أنه يعزو المذهب إلى هيراقليطس . فهو يستشهد في الكتاب الثالث من الطبيعة . وربما ينص - ( والتأكد هنا غير ممكن ) بهيراقليطس على أنه يقول بأن « كل الأشياء في وقت معين تصبح نارا » . ولو أن هذه القولة أخذت بذاتها فإنه يمكن تفسيرها على وجهين : فهي يمكن أن تشير (١) إلى احتراق عام فيه تدخل كل الأشياء معا في حالة نارية ، أو (٢) إلى الرأي بأن الأشياء المختلفة في أوقات مختلفة تأتي إلى نهاية وجودها الفردي ومن ثم تذوب في النار

التي هي المكون الجوهرى لكل شئ . وباختصار فإننا يمكن أن نسأل إذا ما كانت « كل الأشياء » تؤخذ على أنها عبارة تجميعية أو تفريقية . ويبدو لي أن السياق يجعل الإجابة واضحة . لقد وضع أرسطو القضية التي تقول إنه « لا النار ولا أى عنصر آخر يمكن أن تكون متناهية » أى غير محدودة بحضور عناصر أخرى ونماذج أخرى من المادة معا . وذلك أن تقول كما يضيف هو في الجملة التالية « إن كل الأشياء لا تستطيع أن تكون أو أن تصبح واحدة منها » هذا هو تقرير أرسطو من نظراته الخاصة . ثم يضيف نظرة هيراقليطس - عن طريق المقارنة - بأن كل الأشياء في وقت معين لا بد أن تصبح نارا .<sup>(٢٣)</sup> ولن تكون هناك نقطة لتقديم رأى هيراقليطس ( أو رأيه المفترض ) هنا إلا إذا عرض على أنه يعارض الرأى الذى يؤيده أرسطو نفسه . إن أرسطو يعلن في الفقرة أن الكل ، وأن العالم كله لا يستطيع أبدا أن يصير مادة واحدة كالنار . وهو يقصد بوضوح أن يستشهد بهيراقليطس على أنه يعان - على النقيض - أن كل الأشياء في وقت معين تستطيع أن تصبح ولا بد أن تصبح نارا .

وبالرغم من أنه توجد بين الرواة إشارات متأخرة عديدة تعزو إلى هيراقليطس عميقة في احتراق عام دورى ، فإن مثل هذه الإشارات ليست لها إلا قيمة قليلة مدعومة لأن الأمر قد يكون أن الأخبار التي جمعها الرواة قد نبئت - على الأقل في جزء كبير منها من الأخبار والآراء التي كانت سائدة في الدوائر الارسطاليسية . إن سمبليقيس *Simplicius* الشارح الأرسطى - في معالجته للفقرة السابقة من كتاب السماء يلخص في كلمات ما يرى أنه مذهب



هيراقليطس: «إن العالم ينبثق إلى لهب على دورات ويصير منطقنا على دورات.»  
إن أكل هذه القولات قد قالها آيتس ، كما أعاد صياغتها ديلز من رسالة منسوبة  
إلى بلوتارخ ومن رسائل ستوباؤس . إن الروائتين تتفقان - بالرغم من بعض  
الفروق القليلة - على أن تعزوا إلى هيراقليطس وهيباسس Hippasus معا  
الرأى بأن «العالم والأجسام فيه تذوب بالنار» في الاحترق العام .  
وبالإضافة إلى ذلك فإن الروائتين تذكران الإذابة النارية الكلية بجملة  
«مرة ثانية» - وهي تعنى بوضوح أن الاحتراق العام لا يحدث مرة واحدة  
بل يتكرر حدوثه .<sup>(٢٤)</sup> ويمكن أن تضاف براهين مروية أخرى على نفس  
الأثر . إن مثل هذه النصوص تظهر كم كان شائعا في المصور القديمة المتأخرة  
أنه كان من المؤلف بين الباحثين أن تعزى عقيدة الاحتراق إلى هيراقليطس  
وأنه من المحتمل ( وليس أكثر من ذلك ) أن هؤلاء الرواة أو بعضهم قد  
كان في متناول أيديهم نص كتاب هيراقليطس ، ولكن من الممكن أيضا أنهم  
قد يكونون يرددون ببساطة تفسيراً تقليدياً غير محقق .

ومن المستحيل في مواجهة هذه الأدلة والشواهد المتعارضة أن نتأكد اليوم  
مما إذا كان هيراقليطس يعتقد أو لم يعتقد في دورية نارية للعالم . ومن بين  
الباحثين المحدثين يرى جو مبرز ( الأكبر ) ، وزيلا وجيجون وستوك ( المترجم  
الارسطاليسى ) وما ندولفو أنه اعتقد فيها ، ويرى بيرنت وفرانكل وتشيرنس  
وكبيرك وآخرون أنه لم يعتقد فيها . ولقد اعتبر السؤال على أنه سؤال مفتوح ،  
ولحسن الحظ ليس حله مطلوباً لفهم النقاط الجوهرية في تعاليم هيراقليطس ولا  
في تقدير معناها الإنساني .

إن الفقرة الأخيرة من المجموعة الحالية ( الفقرة ٤١ ) تعيننا على أن تنتقل إلى مادة الفصل التالى إذ أنها تحتوى على القولة الوحيدة الموجودة لهيراقليطس والتي تتميز بأنها عن طبيعة الارتقاء الحيوانى . وأن المؤلف الأرسطاليسى المجهول الذى كتب كتاب العالم De Mundo يفهم بوضوح تماما الضربة ووضع السؤال على أنها تعنى ضربة إلهية تحت الحيوان من الدخلى<sup>(٢٥)</sup> ، أكثر من أنها ضربة سوط من الخارج . ( ولتكن متأكدًا أنه من الممكن تمامًا أن هيراقليطس الذى كان يفكر بطريقة مشتتة قد يكون لديه الرأى الأخير والفكرة الأكثر عموما فى العقل أيضا - لأنه يستطيع أن يساعد على أنه رمز بصرى خارجى للرأى السابق ) . وبالرغم من أن الكاتب الأرسطاليسى نص على الفقرة مباشرة بعد أن يعلن أن كل الحيوانات تولد وتنمو وتنطق «مطبعة شريعة الله» فمن المحتمل أنه كرجل أرسطاليسى لم تكن لديه الفكرة عن إله مشخص فى العقل . ولو أن ( جملة فى طاعة الشريعة ) أخذت استعاريا فإن نظرية عن الله على أنه الحث الإلهى قد تكون شبيهة بنظرة هيراقليطس إلا أن هيراقليطس يبدى اهتماما أكثر بالوسائل المفاجئة والخاصة والمتحاربة ذاتيا التى فيها ينجح الحث الإلهى أن يفصح عن نفسه . وبطريقة مشابهة فإن الخير الذى يفهم هو خير نسي ( الفقرة ٩٩ ) - وحين يفعل هذا الخير - سواء لصالح العامل أو لسكره - فمن المحتمل أنه يشبه ضربة السوط فى حدتها وعدم توقعها . إن مثل هذا الارتقاء الحيوانى - على مدخل المعرفة - وسط بين النشاط النارى الذى يستمر أبدا فى العالم الطبيعى والنار التى تستضىء ذاتيا والتى يستطيع العقل الواعى أن يرتفع إليها بالفحص الذاتى ( الفقرة ٨ ) والاستماع إلى الكلمة ( اللوغوس ) ( الفقرة ٢ ) والتي هى فى الحال ليست إلا شيئا واحدا مع النفس المفردة .

## الفصل الرابع

### النفس الانسانية

٤٢ - إنك ان تستطيع أن تكتشف حدود النفس ، حتى لو سلكت إلى ذلك كل سبيل ، وهكذا يكون عمق معناها .

٤٣ - النفس هي التبخر الذى عنه يصدر كل شيء آخر ، وبالإضافة إلى ذلك فإنها أقل الأشياء جسدية ، ثم إنها فى حالة سيلان مستمر ، لأن العالم المتحرك لا يستطيع أن يعرفه إلا ما كان متحركا .

٤٤ - تبخر النفوس مما هو رطب .

٤٥ - إن للنفس مبدأها الخاص فى النمو .

٤٦ - النفس الجافة أحسن وأكثر حكمة .

٤٧ - تجد النفوس لذتها فى أن تصير رطبة .

٤٨ - إن الخمور ينبغي أن يقوده غلام صغير ، يتبعه مترنحا دون أن يعرف أين يسير ، لأن نفسه رطبة .

٤٩ - إن موت النفوس أن تصير ماء ، وإن موت الماء أن يصير أرضا ، وعلى العكس من ذلك يأتى الماء من الأرض ، وتأتى النفوس من الماء .

٥٠ - حتى شراب الشعير المقدس ينفك إذا لم يحرك .

٥١ - من العسير أن تقاوم الرغبة المندفعة ، وكل ما تريده سيكون على حساب النفس .

٥٢ - ليس من الخير أن تحدث الأشياء للناس كما يشتهون تماما .

٥٣ - ولو أنه من الخير أن نخفي جهلنا ، فإن ذلك عسير حين نستقيم للخمر .

٥٤ - يضطرب الأبله عند كل كلمة .

٥٥ - الأغبياء كالصم ولو أنهم يسمعون وينطبق عليهم القول المأثور :  
إنهم غائبون حين يكونون حاضرين .

٥٦ - التعصب هو الداء المقدس .

٥٧ - لا يهتم معظم الناس بالأشياء التي يواجهونها ، ولا يفهمونها حتى حين يتعلمون عنها ، ولو أنهم يظنون أنهم يفعلون ذلك .

٥٨ - لو أن كل الأشياء الموجودة كانت دخانا لميزانها بالشم .

٥٩ - في هادس ( الجحيم ) تدرك النفوس بالشم .

٦٠ - الجثث أحق من الروث في أن تطرح بعيدا .



إن السؤال عن النفس هو - في الأساس - سؤال عما هو حي فعلا ، حياة ليست كذلك التي تلاحظ بخارجيا في الكائنات الحية الأخرى ، لكن كما يعرفها إنسان يعيش ويكون على علم متأمل بنفسه كشيء حي . ولكن في الوقت الذي يكون فيه العلم بالنفس أكثر الخطوات جوهرية في الوصول إلى ماتغنيه الحياة فإنه ينبغي أن تصطحبها خطوة أخرى . إن الناس ليسوا نفسيين Solipsits وليس هناك أحد - مهما يكن أنايا - يعرف نفسه وحدها . فالنفوس تكون جماعات ، وإن معرفة الإنسان النامية لما هو نفسه فعلا ، مرتبطة - بطريقة ما - بمعرفته النامي لمراكز المعرفة الأخرى التي تحيط به . وتبعاً لذلك فإن معرفتنا عن النفس معرفة داخلية وخارجية في وقت واحد . إن الاكتشاف الداخلي ذو أهمية أساسية لمن يبحث عن منهج فلسفي عميق ( الفقرة ٨ ) ، ولكن المجموعة الحالية من الفقرات تتضمن تفاعلاً بين السلوكيين .

إن أول عمل ، في البحث عن فهم لنظرة هيراقليطس عن النفس - هو أن نتفق على ترجمة أكثر ملاءمة للكلمة الإغريقية ψυχή . إن ثلاث كلمات إنجليزية تقدم نفسها وهي : soul , psyche , self . إن الكلمة « soul » هي الترجمة التقليدية ، ولكن الاعتراض عليها أن الكلمة قد أصبحت في عقول كثير من الناس مختلطة بتصورات لاهوتية وأخرى معينة ، وبخاصة تصورات الخلق والخلود الإلهيين بل إنه من الممكن أن نسمع أحيانا الرأي الذي يقول إن النفس لا توجد أو قد لا توجد ، وهو رأي يمكن أن يوجد عادة ليمثل الطريقة المفككة وغير الدقيقة لتحديث يرفض المضمونات اللاهوتية المفترضة للكلمة . والآن ، إن إنكار وجود النفس أو الشك فيه هو أن تفقد صلة دقيقة

بمعنى النفس ψυχή كما استعملها الكتاب الإغريق الأكثر تأملا والذين لم تعقهم عقيدة وبالذات هيراقليطس وأرسطو. إن هناك معنى - لو وضع في حدود ضيقة بعناية - يكون فيه من المستحيل أن نشك في أن المفكر أو الشاك لا يوجد في الحقيقة في لحظة الشك ، وإنه لعمل أساسى لتحليل الفلسفى أن ندل بدقة على هذا المعنى . لو أن كلمة ( soul ) أخذت لتعنى فقط معنى الوجود والعلم في وسط معين من الأحداث الملحوظة دون أى تسليم واضح يضع في الاعتبار الأصل أو الحالة أو المصير فإن الكلمة تكون كلمة مرضية ، ولكن الكلمة أصبحت مشكوكا فيها - في نواح كثيرة - بسبب الإيحاءات التى تتعلق بها . ولذلك فإن بعض الكتاب المحدثين يفضلون أن يضعوا مكانها الكلمة المتجذزة ( psyche ) - ظانين بلا شك أن هذه الكلمة - برنينها الهابط إلى الأرض - متخلصة من المفاهيم الوصفية . ومن المحتمل أنهم يخدعون أنفسهم لأنه لو كانت كلمة ( soul ) تحمل نغمة الكنيسة ومدرسة الأحد ، فإن كلمة psyche ليست أقل قوة في إيحاءها معنى المعمل النفسى والعبادة العقلية الصحية. إن مثل هذه الإيحاءات غير قصدية ولكنها قد تلجم المفكر الذى يستعملها بمفاهيم لم يفحصها تماما . وقد تكون كلمة ( self ) أكثر من الكلمتين الآخرين تخاصا من مثل هذه الصعوبات بالرغم من أنها قد تحمل إلى عقول بعض الناس تأكيذا فرديا موحية - ربما بدون وعى - كلمة أنانى ( selfish ) على أنها مثيلتها الواضحة . وحين تختار هذه الكلمة فإننا ينبئ أن نتحاشى مثل هذه المفاهيم ، لأننا ينبغي ألا نسمح للغتنا أن تتحكم في الإمكانية التى قد تغمرها النفوس - جزئيا أو كليا - سواء مع نفوس أخرى أو مع نفسية

أكثر عموماً والوهية . إن الشيء المهم هو أن نختار ونصوغ كلماتنا في طريقة لا تتسرع في الحكم على الأسئلة التي قد تثار ، وذلك يتطلب يقظة مستمرة . وعلى كل ، فيبدو لي أنه من الأحكام أن تترجم الكلمة الإغريقية ψυχή بكلمة « soul » في الفقرات كي يميزها من كلمة « self » في العرض الآتي .

وينبغي أن نلاحظ نقطة أخرى حول استعمال هيراقليطس للكلمة ، وهي أنه لا يستعمل الأداة مع الكلمة أبداً إلا في الفقرة ٤٨ . وعندما تكون الكلمة جمعا ( الفقرات ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩ ) فلا توجد مشكلة في الترجمة ، لأن اصطلاح الانجليزية يسمح لنا أن نتحدث عن النفوس ( souls ) بدون الأداة . ولا توجد مشكلة أيضاً في الفقرة ٤٦ ، لأن استعمال أداة النكرة هنا ( والى لا توجد في اللغة الإغريقية ) يبدو أنه أكثر الوسائل اصطلاحية في ملاءمة الجملة في الانجليزية . وفي الفقرة ٤٨ التي هي المثال الوحيد حيث تستعمل أداة التعريف ، يسوغ السياق الترجمة إلى « his soul » . ولكن في الفقرات ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٥١ قد يؤدي عدم وجود الأداة في الانجليزية إلى شيء من الغرابة . ولقد استسلم المترجمون أحيانا لإغراء تبسيط الانجليزية بكتابة ( the soul ) في هذه الأمثلة ( كما يفعل فيربانكس في الفقرة ٤٢ ، ولا تيمور في الفقرتين ٤٢ ، ٥١ ، وفريمان في الفقرات ٤٢ ، ٤٥ ، ٥١ ، ولكن مثل هذا التسهيل يجلب في الانجليزية جوا من التحديد ومفهوما من الجوهرية غير موجود في الإغريقية . ومن الضروري هنا أن نتذكر المناقشة التي في المقدمة حول أنواع معينة من الغموض التي هي داخلية في اللغة والتي هي تصورات أساسية في عصر هيراقليطس ، وعلى الخصوص الغموض سم بين الأقسام الكلام الأخرى .

إن النفس ( Soul ) بالنسبة لهيراقليطس اسم على الأغلب، إنها أقرب أن تكون اسما من أن تكون شيئا آخر. ومع ذلك فإنه عند استعمالها دون أداة يتحاشى ارتباطا نحويا كاملا، والأسماء في الأمثلة الأربعة المذكورة ترفرف على حافة الصفة، وربما على حافة الفعل أيضا. إن جملة « The Soul » من المحتمل أن تحمل لقارىء محدث - ربي (ولو بطريقة غير دقيقة) على أفكار مسيحية - إيماء بالبقاء، وهو بطبيعة الحال إيماء غير موجود في تصور هيراقليطس. إن النفس بالنسبة لهيراقليطس هي كيفية وجوهر وقوة في وقت واحد. إنها بلا شك شيء حقيقي، وإنها حقيقة ذات أهمية قصوى (لأن الإنسان يستطيع أن يشير أسئلة حول النفوس أو أى شيء آخر بطريقة واحدة: وهي أن يكون نفسا)، ومع ذلك فإننا ينبغي أن نتحاشى الوقوع في شرك أحداث النحو والاصطلاح، بالحديث كثيرا عنها.

ولأن هيراقليطس يبنى علم كون Cosmology، فإنه يصبح من الضروري بالنسبة له أن نضع في اعتبارنا كيف أن النفس ترتبط بعناصر أخرى في العالم المناسب، ففي الفقرة ٤٤ يقال إن أصل النفوس فيما هو رطب، وأنها تبخر من الرطوبة، وفي الفقرة ٤٣ - على حكم أرسطو - يقال إن النفس عملية تبخر. إن كلمة ἀνα θρυψαίσις في الفقرة ٤٣ وصيغتها المشابهة في الفقرة ٤٤ تفهمان التبخر الذى هو دافئ أو حار أو حتى نارى لأن التحول - كما أشرنا من قبل - من الماء إلى الهواء والتحول من الهواء إلى النار، يعتبر حالات مستمرة لعملية واحدة، تمثل الطريق الصاعد. إن هيراقليطس ومعاصريه لم يكونوا متعودين أن يميزوا بين التبخر والانفجار في لهب. ولقد رأوا الظاهرة الأخيرة بوضوح



على أنها تكميل أو ناتج طبيعي للظاهرة الأولى . إن البخار - في حدود الرؤية الساذجة - يشبه الدخان ، والدخان يوحى بالنار ، وذلك يشير إلى الطريق الصاعد . وعلى العكس من ذلك فإن البخار على قدر ما يكون رطباً فإنه في هذه الحالة يكشف عن ميله المضاد بأن يتحرك على طول الطريق الهابط ، محولاً نفسه إلى ماء ، وإذا استمر الميل ، يحول نفسه إلى وحل وإلى أرض ، ويكون للنفس حينئذ مكانها الطبيعي في مكان ما في المسافة بين الماء والنار ، وتشتمل في داخلها على إمكانيات التحول الذاتى فى كلا الاتجاهين . إن هذه الحالة الخاصة التى هى بين بين ، تسمح لها أن تغير نفسها ، أو تخضع للتغير فى كلا الاتجاهين ، وهذه الحالة يضمها هيراقليطس مع المراحل الأخرى فى العملية الطبيعية الصاعدة - الهابطة والى تظهر نفسها على هيئة بخار أو دخان أو تصعد نارى .

ومع النفس وقوتها المتحولة ذاتياً كما تدرك فى النظر الطبيعى ، نجد من السهل أن نرى المقصود بالفقرة ٤٦ من ناحية ، وبالفقرات ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ من ناحية أخرى . ولأن النفس شىء ما حركى تمنح دائماً - بنوع من الدفع الداخلى - أن تصبح شيئاً آخر أكثر مما كانت وما تكون فإنها ( إذا كانت حكيمة وممتازة ) قد تناضل صاعدة كي تصبح أكثر جفافاً ووضوحاً ونارية ، أو ( إذا استسلمت للتحلل ) فإنها قد تنحدر هابطة كي تصبح أكثر رطوبة . والنفس فى لغة أرسطو قوة تستطيع أن تحقق نفسها - أكثر أو أقل - فى أى من الاتجاهين ولم تكن ألفاظ هيراقليطس رقادة على أن تعبر عن مثل هذا التمييز المجرد منطقياً كتمييز أرسطو بين القوة والفعل ، ولكن ملمحاً من ملامح عبقريته

المؤثرة يتميز في قدرته على أن يصل — بطريقة مجملّة مبهمّة — إلى أفكار فيما وراء الدرجة الدلالية الطبيعية للغة البدائية نوعاً ما .

ويعقد الموقف نوعاً ما أنه في القطعة المروية الرئيسية التي منها أخذت الفقرة ٤٤ ، تظهر الفقرة كأنها ملحق بالملاحظة المشهورة عن استحالة النزول مرتين في النهر نفسه ( الفقرة ٢١ ) . وتسير القطعة كلها — كما سجلها آريس ديديمس Arius Didymus — على النحو التالي : « بالنسبة لأولئك الذين ينزلون في النهر نفسه ، تنساب مياه أخرى باستمرار . وإن النفوس تبخر مما هو رطب » . ومن العسير أن نجد أى ارتباط واضح بين الجملتين ، ومن ثم فقد حكمت بأنه من الأحسن أن أقدمهما منفصلتين على أنهما فقرتان متميزتان في التنظيم الحالى . وعلى أية حال ، فإن الكلمات التى قدم بها آريس ديديمس القطعة المزدوجة توحي بأنه كان يرى ارتباطاً بينهما أو أنه كان يحاول أن يراه . إن ما يقوله هو : « لأن هيراقليطس أراد أن يوضح أن النفوس تصبح على معرفة عقلية حين تصاعد في بخار ، فإنه مثلها بالأنهار ، متحدثاً هكذا . . . » ثم يأتى النص المزدوج . وبالرغم من أن هذا التفسير يجعل المسألة أكثر اضطراباً ، فإننى أظن أننا قد نجد مفتاحاً آخر في فقرة أخرى عند آريس ، التى فيها يعزو إلى هيراقليطس النظرة بأن النفس « تبخر مدرك » <sup>(١)</sup> . ومن الواضح أن هيراقليطس يحاول — باستعارة أو بأخرى — أن ينقل الفكرة التى تقول إن النفس توجد من عناصر رطبية معينة في الطبيعة ( ولربما كان في ذهنه فكرة رطوبة الرحم الأم ) ، وإن سر الفردية الظاهرة الذى لا تستطیع أية نظرية أن تفسره تفسيراً مرضياً ، يمكن أن يوصف مجازاً بأنه يصاعد أو يتبخر من تلك الرطوبة

المتكونة . إن أرسطو في كتابه النفس De anima يستعمل ألفاظا أكثر تطورا من الناحية الفلسفية ليعالج نفس المشكلة ، ولكننى لا أستطيع أن أرى أن تخصصه لمؤثرات النفس على أنها معانى ( اللوغوس ) موجودة في المادة يصيب لب المشكلة أكثر مما استطاع أن يصيها تمثيل هيراقليطس التصويرى الساذج .

ولكن بينما يقيم النظر الطبيعى جزءا جوهريا من الحقيقة حول النفس فإنه لا يقيم ولا يستطيع أن يقيم الحقيقة الكلية عنها . وإذا كان ينبغى أن يفهم مذهب هيراقليطس فإن ظاهرتين للنفس متناقضتين ولا يتقصان بالتبادل ينبغى أن يوضعا موضع الاعتبار معا . إن النفس - من ناحية - ظاهرة واضحة متناهية في العالم الطبيعى ، إنها تولد من الرطوبة ، وفي النهاية سوف تفتى مرة ثانية ( بالرغم من أنه ليس ضروريا أن يكون ذلك لحظة ما نسميه موتا ) . والنفس - من ناحية أخرى - تمتلك - أثناء فترة الوقت التى تكون فيها حية - استقلالاً ذاتيا حقيقيا ولو أنه استقلال محدود . إن الفقرة ٤٥ مهمة في هذا الارتباط ، وذلك أن تقول إن النفس لها مبدؤها الخاص في النمو ، هو أن تقول إنها لا ينبغى أن تفهم لا على أنها تدفع إلى الفعل من الخارج ، بل على أنها تحرك نفسها من الداخل - مثلاً تعيد النار إشعال نفسها من شرارة صغيرة . إن الإنسان يستطيع أن يعرف ما هى النفس بطريقة واحدة ، وهى أن يعيش مثل هذه العملية من إعادة إشعال النفس . إن النفس ، التى تسمى الذاتية Selfhood - فريدة في ذلك ، إنها تملك خاصية مضاعفة ، وهى خاصية الوجود ، وخاصية معرفة وجودها . وفي تاريخ النظر الفلسفى أخذ المذهب المادى أحداً بالظهور على

أنه المظهر الأساسي ، وأخذ المذهب المثالي المظهر الآخر : ولكن هذين النظامين المتعارضين من التفكير ليسا - في نظرة هيراقليطس - شاملين للتعبير عن الحقيقة : لأنه يعتقد أن الحقيقة متناقضة في القاع ( الفقرة ١٧ ) ، وأن كل شيء آخر يتكون منها ( الفقرة ٤٣ ) لا يمكن أن يعرف بالتأكيد بأية وسيلة مفردة من الحيلة العقلية ( الفقرة ٤٢ ) . وإن النفس نتيجة عرضية بدرجة كبيرة أو قليلة من العالم الطبيعي ، وأن النفس إلى حد ما ذات تصميم ذاتي ، هذان الأمران هما حقيقتان عن النفس متصارعتان لكنهما غير زائلتين ، هذه النفس سوف يراها العقل المتيقظ دائما في توتر غير مفهوم .

إن المبدأ بأن النفس ينبغي أن تسمى نحواً كمل فعل ممكن كما تعرف بحق ، يمثل بطرق مختلفة ، بالاستعارات المتناقضة للجفاف والرطوبة ( الفقرتان ٤٦ ، ٤٧ ) وبالتمثيل بالشراب المقدس المخلوط ( الفقرة ٥٠ ) . إن الانضاج الخاص الذي تتضمنه كلمة  $\kappaννεών$  كان شراباً دينياً مصنوعاً من شعير ، وجبن مبشور وخمرة برميانية ، ومن الواضح أن هذه العناصر تمنح إلى أن تنفصل عن بعضها . حين يسمح للشراب أن يقف . إن خاصية هذا الشراب يمكن أن يحافظ عليها فقط بالتحريك المستمر . إن ثيوفراستس Theophrastus - الذي ينص على الفقرة - يقدمها شارحاً أن هناك أشياء خاصة تماسك معا حين تكون فقط في حركة ، وهي تفقد طبيعتها الجوهرية حين تتوقف الحركة <sup>(٢)</sup> . إن الموقف الهيراقليطي هو أن كل الأشياء بلا استثناء تحقق وجودها بالحركة ، ومع ذلك فإن المبدأ - بوضوح - أكثر صدقا مع بعض الأشياء منه مع أشياء أخرى ، وإنه لا أكثر صدقا على وجه الخصوص مع النفوس الإنسانية . وإنك إذا



تثبتت - في عناد - بطريقة من طرق الحياة فإن معنى ذلك أن تفقدها ، بينما أن تعيش دائما على الحافة ، وأن تكون على استعداد دائما لأى شىء يمكن أن يأتى « متوقعا ما لا يتوقع » ، فإن معنى ذلك أن تواجه الحياة فى حدودها الخاصة ، وهكذا تصبح متحدة معها فى الطريق الوحيد الذى هو ممكن من خلال استسلام النفس لقانونها الذى هو قانون التغير المستمر. إن النفس التى تتحرك تجنب إلى أن تتحائل - مثل شراب الشعير الذى لا يحرك - متكسرة فى رواسب من خفقات مادية من ناحية ، وفى طموح مثالى خيالى من ناحية أخرى . إن التصورات والأفكار التى تنشأ من مثل هذه الحالة للأشياء تميل إلى أن تصبح باطلا ، إن الحقيقة عن العالم المرقش والمتناقض الذى نعيش فيه يمكن أن تأتينا بطريقة واحدة ، وهى حين تدخل أفكارنا وأحاسيسنا باستمرار فى اندماجات جديدة .

إن النعمة الأخلاقية فى الفقرات من ٤٦ إلى ٤١ تقف فى تناقض حاد مع القولة (الفقرة ١٠٨) التى تقول إن الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد وهما نفس الطريق . وتؤكد الفقرات الحالية أن الطريق الصاعد نحو الضوء ، والجفاف ، والمعرفة العقلية ، مفضل على الطريق الهابط إلى الرطوبة والارتباك المغمور . فماذا يعنى - على ضوء هذا التصريح - بهذه الحيادية البادية فى الفقرة الأخيرة؟ إن الحل ينبغى أن يوجد فى الاتجاهين المختلفين اللذين تمثلهما القولتان ، إذ تمثل إحداهما اتجاها أخلاقيا وشخصيا ، وتمثل الأخرى اتجاها كونيا وعاملا . وفى إدراك هنا والآن ، ومع اختيار للطرق التى أمامى ، من الواضح أن أحكم أن طريقا أحسن من الآخر ، والحق أن الفشل فى أن أفعل

ذلك إن هو إلا وهم نفسى ، لأن النفس التى تحاول أن تتجنب اختيارا إما تصنع اختيارا فى ذلك التجنب ذاته ، وذلك بتركها عملها تقررده خفقات مظلمة بدلا من عقل مضى . إن النفس - فى وعيها - تعرف الفرق بين الصمود والانحدار ، وهى تعلم أن البديل الأول يمثل إكمالها ، وأن الأخير يمثل هزيمة ذاتية . ومن ناحية أخرى فإن كل نضال أدبى واختيار أدبى ، والحقيقة الفريدة التى تعبر عنها ، مطبورة فى الزمن مثلما تطمر حادثة وسط أحداث أخرى لا حصر لها . إن الحادثة الفردية - من وجهة النظر الكونية - ذات مغزى مهما تكن كقيمتها وأهميتها الأرضية ، وإن الاتجاه الواضح يرمز له بالطفل الإلهى الذى يحرك فى تهور قطع الرد فى لعبة ( الفقرة ٢٤ ) ، وليس هناك فى كل التناقضات فى فلسفة هيراقليطس شيء أكثر أصالة من هذه الصحة المتزامنة للاتجاهين ، الاتجاه التقديرى والاتجاه غير التقديرى .

إن القولات التى جاءت عن الشم (الفقرتان ٥٨ ، ٥٩) تتطلب بعض الملاحظة . إن التضمين الواضح أن النفوس فى الجحيم تتكون من دخان ، وأنها لهذا السبب ينبغي أن تهلك وأن تدرك بأن تشم وتشم (٤) . إن النظرة المتطلعة هى نتيجة أخرى لنظرة هيراقليطس - المذكورة سابقا - التى تقول إن الدخان والسحاب والبخار ليست إلا أشكالاً مختلفة لحالة الأشياء الوسيطة بين النار والماء وأن النفس تتعلق وجوديا فى هذه المنطقة . ولأن النفس بخارية فهى أيضا دخانية ، والسؤال الذى يثار حول الفقرتين هو ، أى نوع من المعرفة يكون ممكنا فى حالة غير جسدية ومن ثم دخانية؟ إن الإجابة عن ذلك هو أننا - كالأشباح - لم نعد نستطيع أن ندرك وأن نميز بالبصر ، واللمس والسمع

لكن فقط بالشم . ويظهر هيراقليطس على أنه يقترب من الفكرة التي تقول  
إن هناك أنماطا من الوجود تختلف اختلافا جوهريا عن أنماط العالم المألوف  
التي نعرفها بوسائل مألوفة . ولربما يقدم هذا التفسير النواء جديدا غير مؤكد  
- جملة - إلى ما تقدمه الفقرة ٦٧ . والحق أن السؤال عما تكون النفس إنما  
هو سر عميق جدا ( الفقرة ٤٢ ) ، ويقترح هيراقليطس أنه قد تكون هناك  
مظاهر من السر، لا يمكن فهمها جملة في حالة وجودنا الحاضرة، والتي قد تصبح  
معروفة لنا وقتيا ، وقد تصبح وقتيا جزءا منا ، في نمط ما من الوجود الذي  
ينبع صدمة الموت . إن الشواهد الأساسية لنظرة . هيراقليطس حول هذا الموضوع  
توجد في المجموعة التالية من الفقرات .

## الفصل الخامس

### في النظرة الدينية

- ٦١ - ليس للطبيعة البشرية فهم حقيقي ، إنه للطبيعة الإلهية وحدها .
- ٦٢ - الإنسان ليس عقليا ، وإن الذي يحيط به فقط هو الماقل .
- ٦٣ - إن ما هو إلهي تخطئه ملاحظة الناس ، وذلك بسبب شكهم .
- ٦٤ - بالرغم من أن الناس مرتبطون ارتباطا وثيقا بالكلمة ( اللوغوس ) فإنهم ييقنون أنفسهم ضدها .
- ٦٥ - إنه كما يشمل الإنسان لنفسه بالليل نورا ، فكذلك حين يرقد إنسان حتى رقدة الموت برؤيته المنطقية ويربط نفسه بحالة الموت ، وكذلك الذي يرقد وهو مستيقظ برؤيته المنطقية ، ويربط نفسه بحالة النوم .
- ٦٦ - إن الخالدين يصبحون فانيين ، ويصبح الفانون خالدين ، وكلاهما يعيش بموت الآخر ، ويموت بحياة الآخر .
- ٦٧ - هناك ينتظر الناس بعد الموت أشياء . لا يتوقعونها ولا يتصورون عنها شيئا .
- ٦٨ - إنهم ينهضون في يقظة كاملة ، ويصبحون حفظة على الأحياء والموتى
- ٦٩ - إن ملوك الإنسان هو إله الذي يحرسه .



- ٧٠ - إن الأقدار الكبرى تكسب مصائر كبرى .
- ٧١ - إن العدالة سوف تداهم الذين ينسجون الأكاذيب والشواهد المزيفة .
- ٧٢ - إن النار - في تقدمها - سوف تحكم كل الأشياء وتتغلب عليها .
- ٧٣ - كيف يستطيع الإنسان أن يختفى مما لا يسكن أبدا .
- ٧٤ - عندما وجد بعض الزائرين - بلا توقع - هيراقليطس يدفىء نفسه بنار الطهو قائلا : ها هنا أيضا آلهة .
- ٧٥ - إنهم يعبدون الصور ، تماما كما لو أنهم يتحدثون للمنازل ، لأنهم لا يعرفون طبيعة الآلهة والأبطال .
- ٧٦ - الهائمون ليلا ، السحرة ، الخليعون ، المربدون ، والمشاركون في الأسرار ! إن الذي يعتبر بين الناس أسراراً إنما هو طقوس غير مقدسة .
- ٧٧ - إن عملياتهم وأناشيدهم الإخصائية عروضة شائعة، لو لم تكن تفعل في شرف الإله ديونيسوس Dionysus ، ولكن ديونيسوس - الذي في شرفه يهذون ويقيمون أعياداً كبيرة - يشبه هادس (الجحيم) .
- ٧٨ - حين يكونون مدمنين فإنهم يطهرون أنفسهم بالدم ، كما أن الذي يمشى في الوحل يغسل نفسه بالوحل ، ولو لاحظته أي من رفاقه يتصرف بهذه الطريقة لا اعتبره مجنوناً .

٧٩ - إن سيبول Sibyl العرافة تنطق بلسان هاذ كلمات جادة غير منمقة وغير جميلة ، ولكنها تصل بصوتها عبر ألف سنة بسبب الإله الذى فى داخلها .  
 إن النفوس الإنسانية لا توجد فقط فى علاقة مع الأساس المادى الذى تبخر منه ، إنها توجد أيضا فى علاقة هامة ، أو فى إمكانية علاقة هامة مع الكلمة (اللوغوس) الإلهية التى تتخلل كل الأشياء - أى مايمكن أن يقال - كل القوى. إن هناك فقرة عند سكستس أمبريقس ، بالرغم من أنها لا تظهر على أن يقصد منها أنها نص مضبوط - معروضة على أنها قولة من مبدأ هيراقليطس فى هذه النقطة . إذ يبدأ سكستس بالنص على خطاب ابرويديس إلى زيوس فى « المرأة الطروادية » : « إن الرؤية فى طبيعتك - أى زيوس - مضلة للعقل . إننى أصلى لك دون أن أعرف إذا ما كنت ضرورة أو طبيعة أو ببساطة عقلا للفانين » . إن الحقيقة الإلهية التى يمكن أن تسمى باسم زيوس (حين يستعمل الاسم استعمالا جادا وليس ثرثرة ميثولوجية) ليست أكثر مما يرمز له هيراقليطس على أنه الكلمة (اللوغوس) الإلهية . وتتصل فقرة يرويديس فى نص سكستس بالشرح التالى بجزء من مبدأ هيراقليطس .

« وهكذا نصبح عقلاء بأن نستشق الكلمة الإلهية حسب مذهب هيراقليطس . أثناء النوم يصينا النسيان ، ولكننا نصبح واعين مرة أخرى عند الاستيقاظ . لأن منافذ الحواس مغلقة عند النوم ، حتى إن عقلا ينعزل عما هو قريب له فى العالم المحيط به ، وإن صلته بالأشياء الخارجية تكون محفوظة فقط فى مستوى نام خلال مسلم الجلد . وحين يكون العقل هكذا منعزلا فإنه يفقد القوة التصويرية للذاكرة . ولكن حين نستيقظ من جديد فإنه يرتفع من خلال

منافذ الحواس التي تخدم كأنها نوافذ صغيرة، وهكذا حين يدخل في علاقة مع ما يحيط بنا، فإنه يسترد قوة العقل» (٢).

وبينما يكون ممكنا أن سكستس قد يكون مضيفا إلى مذهب هيراقليطس في سمو الوعي المتيقظ على النوم بإضافته شرحا عضويا من عنده، فإن الشرح على أية حال يبدو موافقا تماما لتعاليم هيراقليطس المعروفة، وعلى ذلك فإنه يمكن أن يعتبر شرحا أو تطورا طبيعيا لما قاله. ومهما تكن العملية الفسيولوجية الصحيحة فإن الشيء المهم بالنسبة لهيراقليطس هو أننا في النوم — كما في النشبة التصوفية — نخدعنا بالأحلام والتوهمات (الفقرتان ١٥ — ١٦)، وأننا في فترات اليقظة فقط، وفي أكثر هذه الفترات قوة، نستطيع أن نصل إلى لحظة مؤقتة لما هو حقيقي.

وهناك ملاحظة أخرى يضعها سكستس باختصار بعد الفقرة المنصوص عليها مباشرة، وأنا أضيفها لأنها تبدو أيضا أنها يقصد منها أن تكون تمييزا للنظرة هيراقليطس، وهي على أية حال ليست خارجة عن هذه النظرة إذ يكتب سكستس:

« تماما مثلما أن الفحم حين يلصق بالنار يخضع لتغيير يجمعه متوهجا، بينما إذا أبعد عنها فإنه يصبح منطفئا، فكذلك هذا الجزء من الوسط المحيط الذي يجمل اغترابا في الجسد، يفقده الاتصال بالوسط المحيط به، يفقد بذلك خاصيته العقلية بالانفصال، لأن معاشرته الوحيدة للعالم الخارجي تحدث الآن خلال مسام الجسد التي لا حصر لها.»

إن الفكرة هي أن النفس لا تصبح حية حياة قوية وواعية بالعزلة التي تستطيع فقط أن تولد الأوهام، ولكن حين تكون متيقظة يقظة حادة لما يجري في العالم المحيط بها، متيقظة في مثل هذه الطريقة التي تشبه الفحم المستحرق الذي يسحب إلى داخله كمية أكبر من المادة النارية من النار التي تكتنفها .

إن آخر هذه السلسلة التمهيدية من الأقوال التي بها يميز سكستس مذهب هيراقليطس قد ذكرت في الفصل الأول ، لكنها تستحق أن توضع موضع الاعتبار مرة أخرى في السياق الحالي. إذ يكتب سكستس :

« وهكذا يؤكد هيراقليطس أن الكلمة ( اللوغوس ) العامة والإلهية والتي بمشاركتنا فيها نصبح عقليين ، إنما هي معيار الحقيقة » .

إن الجزء الأخير من الفقرة ٤٣ ، المتمم بالفقرتين ٤٦ ، ٥٠ ، لم يلق ضوءاً أبعد على معنى القولة . إن المشاركة في الكلمة ( اللوغوس ) ليست عزلة ذاتية، وليست استجهاً للعقل ، بل إنها على العكس من ذلك ، فلأن الكلمة ( اللوغوس ) هي أساس الحركة والتغير المستمرين اللذين يرمز لهما أيضاً بالنار الإلهية: فإنه يكون ممكناً فقط بجعل نفوسنا جافة ونارية ، ومدركاتنا حادة ، ورغباتنا غير معرضة للعواطف المشبعة - إننا نستطيع حقيقة أن نشارك في الكلمة ( اللوغوس ) بدلا من أن نقضي خيائنا بصعلكة ميثولوجية عنها . إن مثل هذه المشاركة، خلال التيقظ العقلي للعالم المتغير أبداً لكنه ظاهر ، هي التي تمدنا بمعيار الحقيقة .

وعند الحديث عن فلسفة هيراقليطس الدينية، أو عن البعد الديني



لفلسفته، ينبغي أن نتحاشى الإيهامات المسيحية المألوفة التي يحتمل - حتى ولو في صيغة متكررة - أن تكون متعلقة بالكامة . وليس هناك افتراض في فكر هيراقليطس عن إله واحد عام يكون مرة واحدة شخصياً، وعليها، ومعنى عناية عميقة ( بالرغم من كل المظاهر التي تشير إلى النقيض ) بالمصير النهائي للبشرية على العموم، وكذلك - على الأحسن أو الأسوأ - بمصير كل فرد بشري . ولكن متأكدين أن في نظرة هيراقليطس وحدة والتصاقاً بوجودان بطريقة ما على أنها مظهر خفي لتعدد الأشياء وتنوعها اللذين يريان في كل مكان، بل إنه يذهب بعيداً حتى إنه يصف هذه الوحدة الكونية بأنها « الحكمة » ( الفقرة ١١٩ ) و « العقل » ( الفقرة ١٢٠ ) وتعبير مثل هذه الكلمات - على أية حال - عن استعارة يقصد بها أن تشير إلى القوة الغامضة المنظمة التي تشمل العالم ككل كاشفة عن إمكانيات غير محدودة من العودة بعد الهزيمة والحاق الجديد بعد التدمير والموت، ولو أننا فسرنا الاستعارة تفسيراً حرفياً فإنا نأسف ونؤكد على المشابهة البشرية المتضمنة في فكرتي الحكمة والعقل ، وهكذا تقع في التجسيم . إن اكسينوفان - كما لاحظنا في المقدمة - قد أعلن ملاحظة جديدة في فلسفة الإغويق الدينية بالسخرية من الخصائص البشرية بل الجنسية التي كانت تنسب إلى الله ، وبأمله قائلًا إن الثيران لو استطاعت أن ترسم لتمثل آلهتها على هيئة ثيران ، وبإصراره أن الله في طبيعته الحقيقية ينبغي أن يسمو على كل هذه الصفات . وليس من شك في أن هيراقليطس قد تأثر بتعاليم اكسينوفان في شبابه ، وعلى أية حال فإنه يحمل المبدأ أبعد من ذلك في فلسفته الناضجة . ومن المسلم به أن الفقرات الباقية من اكسينوفان قليلة جداً حتى إن الدرجة الكاملة لابتكاراته غير مؤكدة ، ولكن ليس هناك شاهد

على أنه قد تابع التضمينات الأخلاقية في مذهبه - وهو يعان أن الله لا ينبغي أن يصور أفتس الأنف كما في طريقة الأحباش، ولا أزرق العينين أحمر الشعر كما في طريقة أهل تراقيا، أو على أنه يتحرك من مكان إلى مكان، وعلى أية حال لم يقل شيء عن وجـ - ود الله وراء الخير والشر وأصبح الأمر متروكا أمام هيراقليطس كي يخطو الخطوة النهائية التي إليها يؤدي المنطق الديني المسور .

لأننا كلما نسبنا صفات أخلاقية لله فإننا بالضرورة تشبث بأصنام القبيلة، وأوهام السوق عادة أيضا . إننا نميل إلى أن الله يقف بجانب الإنسان ضد النمر والثعابين والدود القاتل ( بالرغم من الشواهد على النقيض ) ، بل وفي فترات مناسبة من التاريخ يقف بجانب الديموقراطية ضد الدكتاتورية . إن مثل هذه الآراء المتشعبة - في صيغة أو في أخرى - تشفع لنفسها عند الخيال المحبوب حين يخص نفسه بالأمر الدينية . وعلى أية حال فإن أسس هذه الآراء تصبح ضعيفة بازدياد حين يفحصها إنسان بطريقة فلسفية بدون المدسات الوردية التي تجاهد مخاوفنا وآمالنا في أن تضعها أمام رؤيتنا . إن التحدث بطريقة جادة عن سمو الله هو أن تقترح أن له طبيعة مستقلة عن صورنا وعن تصوراتنا عنه ، وأن نسأل بثبات عن هذه الطبيعة . إن طريقة الفلسفة هي أن تفعل ذلك تماما ، ولقد كان هيراقليطس فوق كل شيء فيلسوفا . ولو أن الله إله حقيقة وإله عام، فلا بد أن يكون إله كل شيء يعيش ويتحرك ويناضل بأية طريقة مهما تكن - إله كإله البعوض ، والصل ، والملائكة والشياطين ، والناس والفئران ، والمسيحين وآكلي لحوم البشر ، عبقرية خلاقية واجتياح مدمر، دون أن يظهر أي تحيز خاص ودائم لأي من أولئك . ويلاحظ هيراقليطس

أن نوعا من العقل يظهر نفسه في طبيعة الله وفي عملياته . ولكنه عقل يشبه - بطريقة مجردة وجزئية فقط - أى شيء نعرفه على المستوى الإنسانى ولسوف نخطئه تماما إذا سمحنا لأية إيهاءات إنسانية أخرى أن تلون وصفنا له . والآن إن فى حكمنا بأن العقل الإلهى يختلف اختلافا كليا عن عقلنا اليومى فإننا نشبهه من وجهة النظر الإنسانية المشبعة - بشيء وسط ومستبين إلى درجة كبيرة كالطفل الذى يحرك الردف فى تمنى (الفقرة ٢٤) . وهذه أيضا استعارة لكنها صالحة عن استعارات أخرى مألوفة تجنح إلى أن تؤثر على تفكيرنا . وهى استعارة ينبغى أن تذكر على وجه الخصوص عند قراءة الفقرات التى ينسب فيها هيراقليطس التوحد والعقل والألوهية لكل الكونى . إن القولات عن العالم ليست إلا حقائق مشطورية - صادقة وزائفة كما يجب هيراقليطس أن يقول - وإن القولة التى تقول إن العقل يقود العالم ينبغى أن توازن بالقولة المقابلة التى تقول إن الصاعقة توجه كل الأشياء (الفقرة ٣٥) و« أن القوة الملكية قوة طفل » (الفقرة ٣٤)

وحيث نستعمل كلمة «الالهة» جعما فإن هيراقليطس يتحدث عندئذ عن شيء مختلف تماما عن السر الكونى البعيد . فإن الفقرة ٧٤ ، وهى الوحيدة التى تتطلب توجيهات مرحلية « ثابتة » - تجلب صورة ساحرة لهيراقليطس ، بالرغم من شهرته الأخيرة كفيلسوف مظلم كريب ، وذلك بمقابلة الموقف برشاقة خفيفة حين وجده بعض الزائرين - فى إحدى المناسبات يحذر نفسه عند موقد المطبخ والمطبخ ليس مكانا يوجد فيه عادة سيد إغريقى ، وبالنسبة لرجل أقل يمكن أن يلتمس تفسير ما . وهيراقليطس ، الذى لم يكن إنسان يرتبط بالقواعد البسيطة لللايتيكيت ، لاحظ ببساطة قائلا « هنا أيضا توجد آلهة » إن الفكرة القائلة

إن الآلهة توجد في كل مكان ، أو على أية حال توجد في أماكن غير متوقعة ، وهي ليست فكرة جديدة على هيراقليطس . فقد أعلن طاليس بقرن قبله تقريباً أن كل الأشياء حافلة بالآلهة . وأرسطو - في نصه - على الملاحظة - يأخذها على أنها « تعني أن النفس تنتشر خلال الكل ، ويأخذ سمبليقوس القول - في تعليقه على فقرة أرسطو - على أنها تعني أن « الآلهة تمتزج بكل الأشياء » ، ثم يضيف رأيه الخاص قائلا « وهذا أمر غريب » . ولا شك أن الفكرة غريبة تماماً عند الفطرة الأولى ، لكنها تصبح أقل غرابة حين تفحص دون تصورات ميشولوجية سابقة عما ينبغي أن تكون عليه طبيعة الآلهة يعني بوضوح في القرن السادس نفس الامتزاج بالنفس ، لأن أرسطو يقرر أن طاليس قد أدرك أن المغناطيس لا بد أنه . مطبوع بالنفس لأنه يسبب الحركة في الحديد . ومن الواضح بعد ذلك أن طاليس قد اعتقد أنه بينما توجد الآلهة أو مراكز قوة النفس في كل مكان ، فإنها أكثر نشاطاً ووضوحاً في بعض الأشياء منها في بعضها الآخر . وليس هناك في هذه النظرة شيء منافض لنطوق هيراقليطس المعروفة ، ومن المحتمل تماماً أنه قد اعتقد في شيء مشابه لها جداً ، ولكن هناك قصصاً - لسوء الحظ - في الفقرات التي حصانا عليها والتي تحمل في وضوح هذه النقطة .

وعلى أية حال فإن اعتقادين لهيراقليطس واضحا تماماً ، الأول أن الآلهة نماذج وجودية أسمى من البشر ( الفقرة ١٠٤ ) ، والثاني أن الآلهة - مع ذلك - متناهية وفانية . والاعتقاد الأخير - ير واضح من الفقرة ٦٦ التي تقول « إن الخالدين يصبحون فانيين ، ويصبح القانون خالدين ، وكلاهما يعيش بموت الآخر



ويعتبر بمحياة الآخر . إن كلمتي « الخالدون » و « الفانون » مترادفان تقليديان للآلهة والناس على التوالي ، وتفضل هيراقليطس لشكل التعبير الأكثر تناقضا إنما هو خصيصة له . وإنه لمستحيل في المنطق الدقيق بطبيعة الحال أن شيئا خالدا يصبح فانيا أبدا ، ذلك أنه لو فعل ذلك لما كان خالدا حقيقة في المكان الأول ، والعكس صحيح . ولكن ليس هناك في العالم كما يتصوره هيراقليطس شيء خالدا بالمعنى الحرفي - إلا العملية غير المتناهية للفناء نفسه . ويظهر معنى الفقرة أن يكون إذن أنه في دوامة التغير العام يأتي وقت حين يموت إله ويتحول قوة النفس التي تكونه إلى شيء آخر ، تماما مثل الناس حين يموتون ، يتحولون إلى آلهة أو شيء ما شبيه بالآلهة لفترة ما . وهذا التفسير للفقرة يؤيده كلمنت السكندري لأن الترجمة التي يعطيها للفقرة هي : « الناس يصبحون آلهة ، ويصبح الآلهة ناسا » . (والفعل في كلتا الترجمتين محذوف وقد ترك للقاريء ليضعه .) ويبدو أن ترجمة هيبوليتس - المستعملة في الفقرة ٦٦ - أكثر حجية - للأسباب المناقشة في أول فهرست ب . وعلى أية حال ، فهما يكن التعبير الفعلي ، فإنه يبدو واضحا أن هيراقليطس قد اعتقد أنه يحدث - على الأقل في بعض الأمثلة - تحول ناس إلى آلهة وآلهة إلى ناس .

والآن ، إذا كان الناس يصبحون آلهة فإن ذلك ينبغي أن يكون بعد نهاية الحياة البشرية ، وأن النفس لذلك يجب أن تبعث بعد الموت بطريقة أو بأخرى . وبالرغم من أن بعض الباحثين ينكر أن هيراقليطس قد اعتقد في حياة النفس بعد الموت ، على أساس أن النفس مثل كل شيء آخر يجب أن

تكون في سيلان مستمر ، فانتى لأرى كيف أن قبوله لمثل هذا الاعتقاد يمكن أن ينكر إذا وضعت شواهد الفقرات ٥٩ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ وأيضاً ٧٠. وضع اعتبار كامل. إن المسألة هنا مسألة بعث وليست مسألة خلود. إن التمييز الأقدم بين الفكرتين قد أصبح مفقوداً في البلاد المسيحية الحديثة ، حيث نحمل فكرة الخلود معها، أى عدم موت نهائى وحياة أبدية. ومن الطبيعى يكون مناقضاً لموقف هيراقليطس أن تقول إن النفس تستمر إلى الأبد . فلا شيء يدوم إلى الأبد إلا الفعل . ومع ذلك فإن الأشياء - حتى في عالم متغير بلا توقف - تستمر أطول من أشياء أخرى . وفي كتاب فيدون - وبعد أن أصبح من المتفق عليه أن النفس من المحتمل أن تعيش بعد موت الجسد فإنه يثار السؤال عما إذا كان من المحتمل أن النفس تعيش خارج الأجسام العديدة التى كانت تقيمها ثم تفتى مع ذلك في النهاية ، تماماً مثلما يرتدى إنسان - فى تتابع - أردية عديدة ثم يموت مع ذلك في النهاية (٥). وعلى الرغم من تقص سقراط المزخرف للاقتراح فإنه كان نظرية أكثر قبولا عند الإغريق منه عندنا عادة ، والشاهد يبدو أن هيراقليطس قد اعتقد فى شيء ما من هذا النوع.

ولكن إذا كان لهيراقليطس نظرية فى البعث - كما اعتقد ذلك - فإن دلالاته عن طبيعة ذلك البعث ناقصة قصصاً مؤلماً فى الفقرات . إن هناك ملاحظاته الهامة بأن التجارب التى تنتظر الإنسان بعد الموت غريبة تماماً حتى إنها لتحدى التصور أو التوقع السابقين ( الفقرة ٦٧ ) وهى ملاحظة تعطى تطبيقاً أكثر تعييناً للحقيقة العامة المنطوقة فى الفقرة ١٩ . ولو أن وعينا يستمر فيما بعد الموت مطلقاً ، فإنه قد يجد الحالة الطيفية حالة غير متوقعة حقاً ، ولقد

حذرنا كثير من الفلاسفة القدامى ألا نتعب أنفسنا على عتبة الموت بالتشبه  
بأفكار متصورة مسابقة عما سوف يأتي . إن الفقرة ٦٨ التي تقول : «إنهم  
ينهضون في يقظة كاملة ، ويصبحون حفاضة على الأحياء والموتى» ، فقرة صعبة  
التفسير ، وذلك لأنه من المستحيل أن نكتشف بالضبط إلى أى شيء  
تشير كلمة (هم) . ومن الواضح أنها لا تشير إلى الموتى في العموم لأن أولئك  
الذين هم غير محققى الشخصية لا بد أن تكون لهم للسيطرة على الأحياء والموتى  
ولربما كانوا النفوس التي حبل بينها وبين أن تصبح رطبة في الحياة وجعلت  
أنفسها في أضواء جافة .

إن الفقرة ٦٥ تعرض قولة من أكثر القولات غموضاً ، وأحسب أنها أهم  
القولات في كل الأصل الهيراقليطى الباقى . ولقد اقترحت قراءات وتفسيرات  
عديدة متباينة ، وقد ذكرت قليلاً منها في فهرست ب . إن ترجمة فيربانكس  
المشهورة والتي تقوم على ترجمة باي وانر للنص المطبوعة بحذر شديد ، وهى :  
« إن الانسان - كالضوء في الليل - يوقد ثم ينطفىء » ، هذه الترجمة تبرز  
فكرة عادية نوعاً ما وتفقد زبدة ما يقول هيراقليطس . إن الترجمة الحالية  
تقوم على ترجمة مراجعة للنص التقليدى - كما هو مشروح في فهرست ب ،  
وأعتقد أنها تدل - بطريقة غامضة لكن بطريقة لا تقدمها أية فقرة أخرى -  
على مظهر جوهرى لنظرة هيراقليطس المتناقضة عن طبيعة الموت .

إن الحقيقة الأكثر وضوحاً عن الفقرة هى أنها تتعلق على تورية خطيرة .  
ذلك أن الفعل  $\alpha \pi \tau \epsilon \iota \nu$  "α" يعنى فى صيغة المبني للمعلوم «يربط» و «يلصق»  
وبعده أيضاً «يشمل» و «يوقد» . وإن أى معجم إغريقى

يعطى كلا من هذه المعاني على أنها مسألة عادية ، وفي الصيغة الوسطى التي تستعمل - على الأقل - على مظهرين من مظاهر الكلمة الثلاثة في الفقرة الحالية ، يصبح المعنى الثانى إما « يشعل ضوءا لنفسه » أو « يوقد نفسه » ، « يتفجر لهباً » والآن : إن الجملة الأولى من الفقرة واضحة تماماً . إنها تصف - على أساس المقارنة فعل إنسان بالليل يشعل ضوءا لنفسه لأن رؤيته يعوقها الظلام . وإنه الحدث الثانى للفعل الذى هو فى غاية الثقة . فهو يخلق تورية على السطح ، وعليه فإن الجزء الأوسط من الفقرة يمكن أن يبنى « وبالمثل فإن رجلاً حياً - حين يطفىء الموت رؤيته - يربط نفسه إلى حالة الموت » ( حرفياً ، إلى [ حالة ] رجل ميت ) . ولكن لو أن ذلك كان المعنى الكلى ، لكانت القولة متهافئة ولكانت التورية حيلة طفولية . وهذا التفسير البسيط غير مقبول لأن هيراقليطس - حتى عند مزاحه - يكون متعمقا فى جده . وأعتقد أن الفعل فى حدثه الثانى يحمل معنيين فى وقت واحد ، فبالإضافة إلى المعنى الذى أعطى آنفاً ، فإنه يتضمن فكرة أبعد عن إشعال النفس ، وعن التفجر فى لهب . وحين يطبق هذا المعنى الثانى على الجملة فإنه ينتج الترجمة التالية « وبالمثل ، فإن رجلاً حياً ، حين تنطفىء رؤيته [ البشرية ] فى الموت ، يتفجر لهباً عند وصوله إلى حالة الموت » إن المعنى الأول هو المعنى الأسامى ، والمعنى الثانى عبارة دلالية - قصدت بدرجة ضعيفة لكنها جادة - لتكون فى الحال علامة استفهام ومذكرة بأن هناك على الدوام جانباً آخر ومناقضاً لكل موقف ، وأن هناك على الدوام أكثر مما يقابل العين فى أى شىء جوهري وأكبر أتولوجيا كالتحول المعروف بالموت . إن من الموت ليس شيئاً يمكن أن يعبر عنه بطريقة لغوية مستقيمة . إن كل لغة تحمل معها إيماءات تطورت من التجارب المألوفة للحياة الإنسانية اليومية فكيف



إذن يمكن أن تكون صالحة أن تصف طبيعة شيء غير مألوف مطلقاً وتحولاً بشرياً غامضاً كتجربة ما بعد الموت التي « لا نستطيع أن نتوقعها وليس لدينا عنها تصور » الفقرة ٦٧ ؟ وإن هيراقليطس - مثل كل شاعر جاد - يدرك التعبيرية المحدودة للغة اليومية ويستعمل حيلة معينة وعلى الخصوص الاستعارة والتناقض ليشير إلى ما وراءهما فاستعماله للفعل على حدثه الثاني في الفقرة متعدد المعنى إذن (٦) ، وإن عقل القارئ يصعب عليه أن يفكر في الاتجاهين في وقت واحد - وهي صعوبة توجد أحياناً في كل الكتابات الجيدة .

إن الجملة الأخيرة من الفقرة أقل أهمية وهي تشبه فكراً طارئاً أتى من أجل مقياس جيد ، وهي لا تبدو لي أنها توضح النقطة الغريبة المعقدة والغامضة قصداً في الجملة الوسطى ، ولكنها موجودة ، وينبغي أن نصنع منها قدر ما نستطيع . إن السؤال الرئيسي حولها هو : كيف تفسر الفعل الذي يحدث في الزمن الثالث هنا . فهل يحمل المعنى المزدوج للمثال السابق ؟ إنني لا أظن ذلك بالرغم من أن الإجابة الأكيدة مستحيلة . ولقد أعلن هيراقليطس بقوة أن أية استضاءة بادية في حالة النوم إنما هي مجرد حلم خاص وليست وعياً حقيقياً ( الفقرتان ١٥ ، ١٦ ) . وعلى فرض أن من خصائصه أن في ذهنه مظهر امتناقصاً للموضوع وأن النوم بالرغم من رطوبته فإنه قد تنبثق عنه شرارات لهب ، فإنه لا توجد بيئة في الفقرات الموجودة لتؤكد مثل هذا التفسير . وعلى أساس من شواهد الفقرات في تعاليم هيراقليطس فإنه من الأحسن لنا أن نفترض أن الفعل في زمنه يعني ببساطة « يربط نفسه » أو « يصبح مرتبطاً » ولا يعني « يتفجر لهباً » . إن نتيجة عرضية لهذا التفسير يمكن أن تكتشف بناءً أنيقاً للتنوعات الدلالية

للفعل . فهو أولا الإضاءة فقط ، ثم يعنى الارتباط والإضاءة ثم الارتباط فقط .  
ومن المحتمل أيضا أن هيراقليطس يقصر المعنى الأخير ليكون فى صيغة المبني  
للمعلوم أكثر منه فى الصيغة الوسطى لأن الصيغتين فى الزمن المضارع المستعمل  
لا يمكن أن يميزا نحويًا . إن الجملة الأخيرة يمكن أن تقرأ : « حتى مثل  
الذى يكون مستيقظا يصبح مرتبطا بحالة النوم » . ولكن يبدو أنه من المحتمل  
أن هيراقليطس - وقد سبق عصر النحاة - لم يفكر فى التمييز بين الصيغة  
الوسطى وصيغة المبني للمعلوم حيث لم يكن هناك فرق فى صيغة نحوية ، وأن  
فى المثال المضارع بالتالى - يمكن أن يبعد التمييز .

ولكن التفسير السابق للفقرة ٦٥ يتركنا فى مأزق : إذ كيف نوفق بين  
فكرة الموت التى يبدو أنها تتضمنها ، مع الفكرة المتضمنة فى الفقرة ٤٩ ؟ إن  
إحدى الفقرتين تصور الموت على أنه توهج فى لهب ، وتماثلها الأخرى مع معبر  
خلال حالة مائية . إن إحداها ترى الموت بنظرة الطريق الصاعد ، وتراه  
الأخرى بنظرة الطريق الهابط . فهل يقدّر هيراقليطس أن بعض النفس فى  
الموت تذهب طريقا ، وبعضها يذهب طريقا آخر ؟ تلك بوضوح هى إجابة  
كبيرك لأنه يكتب قائلا :

« لو أنه حين يموت الجسد تصبح النفس ماء أو تبقى نارية ، فما هو  
العامل الذى يقرر هذه النتيجة؟ إنه - بوضوح - تكوين النفس عند حالة الموت ..  
فإذا كانت كمية الماء فى لحظة الموت تفوق كمية النار فإنه من المحتمل أن النفس  
ككل تعاني «موت» التحول إلى ماء . لكن إذا كانت النفس يغلب عليها

الجفاف فإنها تهرب من موت الصيرورة ماء وتلحق بكثرة العالم النارية . ذلك هو استنباط، لكننى أظن أنه استنباط مسموح به». (٧)

ومع تفسير كبرك هذا أوافق على الكل إلا مع الصفة المتألمة بأن النفس قد تخضع لكلتا العمليتين في وقت واحد . إن الطريق الصاعد والطريق الهابط يفعلان في النفس في وقت واحد ، بالرغم من تفاوت الدرجة ، وإن كل نفس إنما هى في حالة معينة من التوتر بين الجذب الصاعد والجذب الهابط . ولأن كل الأشياء تعيش في حالة من التغير ومن بينها النفس فإن العناصر المتصارعة في النفس قد تنجذب نحو الموت كل على حدة ، فيتوهج جزء كالضوء في الليل بينما يغوص الجزء الآخر باردا إلى سكون مائى أرضى .

إن التفسير السابق قد يلقي بعض الضوء على معنى الفقرات ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ . ولأن الفقرتين الأولى والثالثة قد نقلهما كلمت السكندري ، ونقل الثانية هيوليئس ، فإن هناك نقادا يعترضون على هذه النقول على أساس أن هؤلاء الكتاب المسيحيين قد يكونون التمسوها من أجل أغراضهم الإنجيلية . ولكن كلمت وهيوليئس لم يكونا يستعملان هيراقليطس إنجيليا مهما يكن قصدهما العام . فلقد استشهدوا به على أنه فيلسوف وثنى ، ولقد فعل هيوليئس ذلك مع هدف أبعد وهو أن يظهره على أنه جذور هرطقة تسربت إلى المسيحية . ولا يبدو أن هناك سببا أكثر فيما كان ينبغي أن يستشهدوا به خطأ ، وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك شواهد كثيرة على أن هيوليئس يستشهد مرة ( مهما يكن تفسيره بعد ذلك ) بدقة وعناية . إن النص الذى يعطيه هيوليئس هو : « إن النار في تقدمها سوف تحكم وتسيطر على كل الأشياء » . ولو أن هذا النص أمكن قبوله

على أنه كلام أصيل من هيراقليطس، فلا ينبغي أن تكون هناك صعوبة في قبول نصي كليب لأن ثلاثتها تسير في قطر واحد .

ولكن لكي تقبل هذه القول الثلاثة على أنها موثقة فإنه من الضروري أن نكون على قدرة في أن نرى كيف تتلاءم - حتى ولو بغير إحكام - داخل كوزمولوجية هيراقليطس المتناقضة المعروفة . والآن، إن المبدأ الأساسي الذي ينبغي أن نضعه في أذهاننا عند قراءة أي من نطوقه هو أن كل شيء له مظهر آخر ومتضاد، وهو مظهر يراه فقط عقل نشيط نشاطاً كبيراً حتى ليكون على قدرة في أن يخطو أحياناً داخل نظرة مختلفة تماماً عن النظرة التي بدأ منها . إذ ليس هناك مثل هذا الشيء الطبيعي المجرد ، فإنه لتجريد تصوري أن الناس قد تطوروا كآلة من آلات العصر التكنولوجي . إن النار الهيراقليطية - كما رأينا - نار طبيعية وأكثَر من طبيعية في وقت واحد ، إن لها مظهراً نفسياً ( كالإسراع الداخلي والاشتعال ) ، ولها مظهر ميتافيزيقي ( كالمعملية الخالدة ) ولها مظهر أخلاقي . والآن ، إذا كان هيراقليطس قد اعتقد في أدوار كونية - وهو احتمال قد نوقش في الفصل الثالث - فإنه في هذه الأدوار الزمنية حين تتوهج النار الكونية في احتراق مطلق لا يزال هناك معان متعددة في المسألة . إن النار - عند مثل هذه الأُرمة في حياة الكون - تفنى كل الأشياء ، لكنها قد تفعل ذلك في أي من طريقتين . فهي قد تحرق الفرد إلى رماد أو قد تماثله مع كيائها الخاص . ولربما - بطريقة قد تبعد عن فهمنا المنهجي - تمارس عملها فينا في الطريقتين في وقت واحد ، لأن نفس كل إنسان مقسمة ، وإن كل إنسان - بدرجة ما - يتحسس طريقه نحو الضوء ويغوص في الترابية في وقت واحد . إن الخلاص والهلاك ليسا حالتين



متمايزتين بوضوح ، إن أحدهما يمنح لأفراد محظوظين ، ويمنح الآخر لأفراد سيئى الطالع . إن القدرين يمثلان العناصر المتحاربة أبداً فى النفس الإنسانية ، بحنينها للضوء وقابليتها للوحد فى وقت واحد . ولكى ندرك استعارة هيراقليطس ينبغى أن نفكر فى الوحد على أنه غير قابل للاحتراق ، ولكن اكتشافاتنا قد أزالت أية عقبة على هذا الخط . وعلى أية حال ، فإن مضمون استعارة الضوء والوحد هو أنفسنا ، والسؤال الأساسى هو فى أيهما سنكون غالباً . إن اختيارنا - الذى يتجدد بمعنى ما عند كل لحظة من لحظات الاستيقاظ - يقدر نتيجة خاصة فى الاحتراق العظيم لأن القرار حينئذ هو : بالنسبة لكل كائن واع : إذا ما كان لا بد أن يكون لهباً أو رماداً . إن المادة الاستعارية حرفياً طريقه مضللة ، إن كل إنسان يكتشف المعنى ينبغى أن يصل إلى ذلك بأن ينظر فى أعماقه ومصادره الخاصة .

وفى كل الأحوال ، حين يوضع الموقف الكونى المطلق موضع الاعتبار فى حدود الاختيار الدائم الذى يوجد أمام كل فرد واع ، فإن ملائمة الفقرات ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ مع فلسفة هيراقليطس تصبح واضحة . إننا لا نعرف السياق الأصيل للفقرة ٧١ ، ولكننا قد نفترض أن الكذابين وشاهدى الزور قد ذكروا كمجرد أمثلة وليسوا أكثر الأمثلة أهمية - على أناس يختارون الطريق الهابط . إن جوهر الطريق الهابط فيما يمكن أن يسمى (وصفياً وليس ميلودرامياً) بالنظرة الكارثية ، هو أن نصبح ضحية للحادثة خلال الارتباط بالأشياء والمواقف الدنيوية التى يدمرها . إن النار عندما تتقدم إنها هى حقيقة طبيعية وحاكم إلهى فى وقت واحد . إنها تحكم وتسيطر على كل الأشياء وتحكم

مظاهر كل شخص يفشل في الارتفاع إلى حالتها الخاصة من النشاط الناري والوعى  
الواضح غير المحدود . والحقيقة أن كل شخص وكل شيء - إلى درجة ما -  
بالجمد في نفسيته الخاصة - يفشل في أن يصبح شرارة راقصة نقية من اللهب،  
وهكذا يخضع للحكم . إن الصيرورة لها أو رماداً هي "المعضة الدائمة التي لا مفر  
منها والتي إليها ينبغي أن يوجه كل كائن متحرك استجابته الهائلة الصغيرة  
في كل لحظة .

## الفصل العاشر

### الإنسان بين الناس

- ٨٠ - التفكير مشترك للجميع .
- ٨١ - ينبغي على الناس أن يتحدثوا بوعى عقلية ، ومن ثم عليهم أن يتمسكوا بما هو مشترك للجميع ، كما تتمسك المدينة بقانونها ، بل ينبغي أن يكون تمسكهم أشد ، لأن كل القوانين الإنسانية مستمدة من قانون إلهي واحد ، يسيطر حسبما يشاء ، ويكفي كل الأشياء ومع ذلك فهو أكثر منها .
- ٨٢ - يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار مدينتهم .
- ٨٣ - القانون يتضمن إطاعة واستشارة إنسان .
- ٨٤ - إن شخصا واحدا أفضل عندى من عشرة آلاف إذا كان من الطبقة الأولى .
- ٨٥ - إن أفضل الناس يفضلون شيئا واحدا على كل ما عداه ، فهم يفضلون المجد الخالد على الأشياء الفانية ، بينما يتختم الدهماء أنفسهم كالماشية .
- ٨٦ - يمجّد الآلهة والبشر أولئك الذين يموتون في المعركة .
- ٨٧ - حتى ذلك الذي يعيش في شهرة عظيمة لا يعرف إلا ما هو مشهور ويتمسك به .
- ٨٨ - أن تطفىء الإفراط أكثر ضرورة من أن تطفىء نارا .

٨٩ - من المضجر أن يظل الإنسان يكابد نفس الأشياء كي يصبح محكوماً بها .

٩٠ - تنبح الكلاب على الإنسان الذي لا تعرفه .

٩١ - ماذا عندهم من عقل أو إحساس ! إنهم يصدقون أقاصيص الشعراء ويتبعون الدهماء كعلمهم ، جاهلين المبدأ بأن الأشرار كثيرون والأخيار قليلون .

٩٢ - يخدع الناس في معرفتهم بالأشياء الواضحة - كما كان هوميروس بالرغم من أنه كان أحكم الإغريق . لأن الصبية قد خدعوه وهم يقتلون القمل حين قالوا له : « إن الذي رأيناه وأمسكنا به تركه خلفنا ، بينما الذي لم نره ولم نمسك به نحملة بعيداً » .

٩٣ - ينبغي أن يطرد هوميروس من السجلات وأن يجلد وكذلك أرخيلوخوس Archilochus .

٩٤ - يميز هزيود بين أيام طيبة وأيام شريرة دون أن يعرف أن كل يوم يشبه الآخر .

٩٥ - من الأحسن لأهل أفيسوس أن يشنقوا أنفسهم ، كل رجل منهم ، وأن يتركوا مدينتهم يحكمها الفتيان ، لأنهم نفوا هرما دورس - أفضل رجل بينهم - معلنين : « لن نستبق بيننا أحداً يتفوق على الآخرين ، فإن وجد مثل هذا الإنسان فليذهب وليعيش في مكان آخر » .

٩٦ - هل عندكم وفرة في الثروة - يا أهل أفيسوس - كي تعاقبوا على وسائلكم الشريرة .



٩٧ - بعد الميلاد يرغب الناس أن يعيشوا ويتقبلوا مصائرهم ، ثم يخلفون ورائهم أطفالا ليصبحوا مصائر بدورهم .

\* \* \* \*

لم يكن هيراقليطس - على عكس فيثاغورس - مؤسس جماعات ؛ فموقفه من الجماعة موقف المعارض بشدة . إن الجماعة - بمعنى عميق - إلهية ، وكل القوانين الإنسانية مستمدة من القانون العام والإلهي الكافي ( الفقرة ٨١ ) ، وهو العقل الذي « يوجه كل الأشياء خلال كل الأشياء » ( الفقرة ١٢٠ ) . وعلى العكس من ذلك ، فإن أية جماعة حقيقية إنما توجد كي تكون على الأغلب من هذه النفوس الرطبة المخمورة التي يزدريها هيراقليطس . إن تمييز المظهر السياسي لفلسفة هيراقليطس يتطلب معرفة متساوية بهاتين الفكرتين المتعارضتين والمتكيفتين بالتبادل .

إن الفقرتين ٩٥ ، ٩٦ تعطيان إشارة مختصرة عن حادثة كان لها بلا شك تأثير حاد على الفيلاسوف ، حددته في هيئته العقلية الكارمة للبشر . ونحن لا نعرف شيئا عن هيرمادورس ولا عن الأسس التي من أجلها نفاء أهل إفيسوس ، لكن ليس هناك شك فيما يخص حكم هيراقليطس على الموضوع . وهما يمكن أن يكونا الغم والحرمان الشخصيان اللذان أحس بهما عند نفى صديق فإنه من الواضح أن تفكيره لا بد كان قائما للخطر السياسي الأكثر عموما والذي كانت هذه الحادثة مذكرا به - هذا الخطر هو التهديد المائل أبدا - تهديد الوسط التجمعي ضد الفرد الظاهر . والكلاب - بعد كل شيء - تنبح على أي إنسان لا تعرفه ( الفقرة ٩٠ ) .

إن التوسط يأخذ معنى أكثر إيجابية في الفقرة ٨٨ خلال تصور الإفراط hybris لقد ترجمت الكلمة في الفقرة « بالتأكيـد الفاضح للذات » ، ونستطيع أن نحتفظ بالجملة بالرغم من مضمونات أبعد يمكن أن تلاحظ. إن الترجمة الأكثر شيوعاً مثل كلمتي « الفخر » و « الكبرياء » قد تكون - وبالرغم من أنها ليست خطأ - أكثر تعرضاً لسوء الفهم . إن هيراقليطس نفسه يبدو أنه كان فخوراً بل ومتكبراً لو أننا صدقنا الأقاصيص القديمة الثابتة عنه . وهو بالتأكيـد لا يقول إن هذا النوع من التفخر الخاص به ينبغي أن يطفأ . ذلك أن عاطفة البعد كانت على وجه الخصوص قوية عنده وإن نوع النفس التي وردت في الفقرة ٨٨ ينبغي أن تفهم على أنها شيء معارض ومخاصم للصراع الأرستقراطي المتفاخر نحو الضوء .

وتبعاً لذلك فقد رأى بيرت وفيربانكس أنه من الملائم أن يترجمها hybris « بالإسراف » وترجمة فيربانكس للفقرة هكذا : « إن الإسراف ينبغي أن يطفأ أكثر من الحريق . » وهي على أية حال تدل على جزء جوهري من الفكرة . إن ما تتضمنه الكلمة هو التراخي الروحي والكبرياء معا ، إنه التراخي الذي يوجد الرضا في أن تكون متراخياً . إن في كل نفس ميلاً إلى أن تصبح مفككة روحياً ، ومسرقة ، وبهذا المعنى تصبح أنانية ، أن يُتمع هذا الميل لو كان هناك طهارة ونمو صاعد في كل من الفرد والجماعة . إن الحالة الجيدة للنفس والمجتمع كذلك هي حالة الشد مثل شد وتر قوس مجذوب إلى الخلف أو مثل شد أوتار قيثارة مضبوطة بدقة ( فقرة ١١٧ ) إن تفكك وتر القوس يمنع التأبل من أن يصيب عين الثور ، وإن تفكك أوتار القيثارة يمنع اللاعب من إنتاج الأصوات الموسيقية . وإن التطرف هو تفكك الوتر الداخلي للإنسان ، ويترتب عليه أن يفقد تحكم النفس وتصبح رطبة وغير مهيبة .

ومن المصادفة أن يكون هناك تناقض متميز في الحقيقة بأن هيراقليطس يستعمل تشبيه الاحتراق حين لا تكون الحالة التي يتحدث عنها - حسب استعارته العادية - غير نارية بل مائية .

وفي تعرفنا على التمييز السابق ينبغي أن نتذكر أن هناك دائماً بالنسبة لهيراقليطس جانباً آخر مناقضاً لكل موقف . إن الإفراط - شأن كل شيء آخر - متناقض ويمكن أن يرى من خلال جهتين مختلفتين . فبينما يمثل - من ناحية - الزهو « الرطب » المتعجرف الذي يميز النفوس الدنيا ، فإن له أيضاً معنى عالياً آخر . ذلك أن هناك معنى فيه ينجح كل شيء إلى أن يتثبت بكيونته العينية الخاصة ، وفيه يناضل كل شخص أن يحافظ ويؤكد على نفسه الخاصة . إن تأكيد الذات ، بل والتأكيد الصارخ للذات إنما هو خصيصة كلية ، إنه هو الذي يجعل الصراع ممكناً ولا مناص عنه ، وهو الذي يعطى للوجود معنى ، وبدونه تتوقف كل الأشياء عن الوجود ( الفقرة ٢٧ ) . وعلى المستوى البشرى يصبح التأكيد أكثر أنانية : ذلك أنه - من الناحية الدرامية ، هو الذي يمد الفيضان المأساوي ( *αυαρία* ) الذي اعتبره أرسطو السبب الفعال في المأساة الأصلية . (١) إن البصيرة المأساوية الرئيسية التي تنظم خلف حدود المسرح تنظر بعين الاعتبار التأكيد البشرى للذات ، وهو ما يمكن أن يقال عنه الوجود البشرى على أنه دائماً في المجرى الطويل للانتها ، الذاتي . ولا بد أن هيراقليطس قد وافق ، ولكن موافقته لا تتضمن اللاشيئية nihilism أو الميلودراما أو العطف الذاتي . لأن الانتها لا يعني الهزيمة

إلا بالنسبة لأولئك الذين هم ضحاياها غير الراغبين . إن النفس الحكيمة الهادئة — التي تتحرك بثقة ورشاقة نحو الضوء — تتقبل الوقتية وظروفها باختيارها الخاص ( الفقرة ٤٥ ) ، وهكذا فإنها لا تجعل من نفسها ضحية مهزومة للتغير بل مشاركة في العملية المقدسة للانتصار الذاتي .

إن أولئك الذي يعبرون عن الطريق الأحسن ويختارونه ، بدلا من أن ينحدروا في الطريق الأسوأ ( على فرض أن كلا الطريقين — في الحساب المطلق — هما متممان ضروريان ) يشار إليهم في فقرات ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ . وأن تموت في معركة — أى في حالة من النشاط الفياض — أكثر شرفا وامتيازا من أن تموت في مرض بليد (٢) . وإن الرجل الذي من الطبقة الأولى إنما هو نفس جافة نشيطة ، وهو لا يتبع الجماهير ولا هتافات الشعية ( الفقرة ٩١ ) ، وهو ينبغي أن يكون الحاكم الطبيعي في جماعة طيبة ( الفقرة ٨٤ ) . ولكن بسبب الأمراض والاضطرابات في الجماعات الحالية فإنه ينبغي أن يسير في حياته الأساسية وحيدا ، وذلك لأن الحكمة « تعيش منعزلة عن كل شيء آخر » . ( الفقرة ٧ ) .

ومع ذلك فبالرغم من أنه يوجد معنى ينبغي أن يقف فيه منعزلا ، فإن هناك أيضا معنى ينبغي فيه على الرجل السامى ألا يقع في العزلة ، إنه ينبغي أن يحتفظ — خلال الإدراك وتعقل الذكاء السريع — بنشاط وقراءة متجددة مع الكلمة ( اللوغوس ) النارية التي تكتنفه . إن مثل هذه القراءة لا يمكن أن تتحقق تماما بالفرقة ، ذلك أنه من الضروري أن « يقودها ما هو عام »



(الفقرة ١٥، ٢) وهي في نفس الوقت تصحح وتعرض الإدراك الزائف للإنسان عنها . إن أهمية مبدأ التجربة المشاركة — مع أنها موجهة — تجد تجسيدا سياسيا في الفقرة ٨١ . إذ تبدأ الفقرة بتورية على التعبيرات اليونانية « في العموم » و « بوعي عقلي » <sup>(٢)</sup> ، فهي إذن تسبق كي تقدم كلمة لم تظهر في أي من الفقرات السابقة ، ولكنها الآن مستعملة في الفقرات ٧١ ، ٨٢ ، ٨٣ — إنها كلمة القانون νόμος . ويرى كل من رينهاردت وجيجون أنه ينبغي أن يكون هناك تمييز بين « كل القوانين البشرية » و « قوانين المدينة » — فالأولى تمثل العادات والعرف والمدرجات والتقاليد وباختصار القوانين غير المكتوبة التي تسير عليها الحياة البشرية ، بينما الأخرى قوانين مشرعة . إن التمييز قد يجد تسويفا في الحقيقة بأن الترجمة التي أعطاها ليدل وسكوت وچونز هي : « تلك التي في الممارسة والاستعمال والامتلاك العادي » ولكن بينما يقال إن الكلمة هناك تدل على « العادة والاستعمال » فإن المعنى الأكثر تحديدا هو « القانون والشرعة التي تخلقها السلطة » . وعلى أية حال فإن كيرك يرفض — في — حكمة — التمييز على أنه مضال <sup>(٤)</sup> ، لأن اليونان يعتبرون القوانين المشرعة نابعة ومستمدة من القوانين المكتوبة ، ولقد قال هيراقليطس عن كليهما إنهما يشاركان — ولو بدرجة غير كاملة — في « القانون الإلهي الواحد » .

وبالرغم من أن القانون (Nomos) الإلهي الواحد لا يختلف أساسا عن الكلمة الإلهية الواحدة فإن هناك فرقا لافتا في المضمون ، هذا الفرق صنعه اختلاف الاستعارات المثلة . إن المذهب الذي أوجدته الكلمة الجديدة يشتمل على جزء ضروري من الحقيقة الكاملة — وهي أن أي مجتمع يستطيع أن يفلح فقط إذا

كان هناك نوع من التبادل في الوعي العقلي بين المواطنين وأن هذا الوعي العقلي والجماعي لا يأتي إلا برسم المصدر الإلهي .

إن المقارنة في الفقرة ٨٢ بين القانون وسور المدينة ليست مقارنة عرضية ؛ فسور المدينة في العصور القديمة كان شيئاً أكثر من طوب وطين ، كان نوعاً من التحويط السحري ، وهو يمثل ويضمن نوعاً من الحماية التي فوق الطبيعة ، وفي عصر متأخر ، في إنياذة فرجيل توجد إشارتان غامضتان عن أهمية سور المدينة لـكنها موحيتان ، وتحتوي إحداهما المعروفة جيداً على قصة الحصان الخشبي الذي تمكن - وقد ملئ بمحاربي الإغريق - من أن يصل بالحديعة داخل أسوار طروادة ، فأدى إلى سقوط المدينة . ويبدو أنه من الاحتمال البعيد أن الطرواديين في الحقيقة الواقعة قد خدعوا بمثل هذه المناورة الكبيرة الغريبة ، وهنا يأتي السؤال الحقيقي : كيف يمكن أن تثار مثل هذه القصة الخيالية؟ ولقد تكون الأسطورة نبعت من التأكيد المبالغ فيه على القوة الحامية لسور المدينة ، بالاحساس الناتج أن أمان المدينة واستقلالها يفقدان حين تدنس هذه التحويط الحامية . وإشارة فرجيل الثانية تحدث في سياق الحديث عن كيف كسبت الملكة ديدو Dido حقها بالحيلة في أن تبني مملكة في شمال إفريقيا . ذلك أن ملكاً إقليماً يسمى بيرسا Byrsa قد منحها مازحاً قطعة أرض قدر ما يستطيع أن يحيط جلد ثور ، ولقد واجهت ديدو الشرطة بأن جعلت رجالها يقطعون الجلد إلى أشرطة رفيعة جداً ، وبذلك استطاعت أن تحيط بمساحة كبيرة من الأرض لتبني عليها مدينة قرطاجنة . ومن المستحيل أن نتبع أصل الأسطورة المازحة ، والحقيقة التي تقول إن بيرسا هي الكلمة اليونانية لجلد الثور لا تبرهن شيئاً ، لأن اسم رجل غفل من شمال إفريقيا يمكن أن يمتنع ليناسب القصة (٥) . لكن

الثور كان حيوانا مقدسا بالذبة لعبدة ديونيسوس وميثرا، وربما كان كذلك بالنسبة لطوائف أخرى، ولقد يكون من المحتمل تماما أن الثور قد جاء مرتبطا بالقوة الإلهية التي تحمي حدرد المدينة. ولاشئ يدل عليه حادثتا فرجيل، فيما عدا أنها يضيفان شاهدا على كيف كانت الشعوب القديمة تنظر بمعزة إلى سور مدينتهم. إن ما يفعله هيراقليطس في الفقرتين ٨١، ٨٢ هو أن يربط فكرة سور المدينة بفكرة قانون المدينة، ويربط قانون المدينة (مشملا على ما هو غير مكتوب «المشاركة في الجميع» - «وبمساعدة التورية - ب «الوعي العقلي» .

إن الفقرات الباقية من المجموعة لا تتطلب تعليقا خاصا بالفقرة ٩٧ تأتي بالمجموعة إلى خاتمة من القتامة - وهي ليست تشاؤما عرضيا، لكنها تعبير ناتج طبيعي لفلسفة هيراقليطس العامة. إن الجملة الأولى تقرر شيئا قريبا إلى حد ما من مذهب فرويد في رغبة الموت: ذلك أننا نقبل حتى عند الميلاد - في طبقة العقل اللاواعية - حقيقة مجيء الموت. ومع ذلك فنحن نسير - بالرغم من معرفتنا المظلم - ونظن أننا تناضل نحو الضوء بالرغم من أن الظلام ليس أقل من أنه جزء حقيقى في ارتباطنا اللاوعى. وبالإضافة إلى ذلك، فمع الرغبة الطليقة في أن نعيش، والارتباط الخفى إلى الموت، فإن هناك أيضا الحث على الإنتاج، والتعبير عنه يؤدي إلى تجديد المشكلة والتناقص في ذريتنا. إن المعرفة الصريحة الواضحة بقدر البشرية ومصيرها العامين هي ما تميز فلسفة هيراقليطس واللاخطات القاطعة في المأس اليونانية العظيمة.

## الفصل السابع

### النسبية والتناقض

- ٩٨ - إن التخالف يجلب الائتلاف . ومن التخاف يأتي أجمل ائتلاف .
- ٩٩ - بالمرض تكون الصحة ممتعة ، وبالشرب يكون الخبز مجلبة للسرور وكذلك بالجوع يكون الشبع ، وبالتعب تكون الراحة .
- ١٠٠ - ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تحدث هذه الأشياء .
- ١٠١ - إن ماء البحر عذب جدا وأجاج جدا في وقت واحد ، فالأسماك تشربه ويكون صحيا لها . لكن الناس لا يشربونه بل هو مميت لهم .
- ١٠٢ - تفضل الحمير الزين على الذهب .
- ١٠٣ - تقتسل الخنازير في الوحل ، والدواجن في التراب أو الرماد .
- ١٠٤ - أجمل قرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو قردا إذا قورن بالإنسنة : في الحكمة والجمال وكل شيء آخر .
- ١٠٥ - الإنسان يعتبر طفلا بالنسبة للروح ، تماما كالنسبة بين الصبي بالنسبة للرجل .
- ١٠٦ - كل الأشياء بالنسبة للإنسنة جميلة وصائبة ، وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ .
- ١٠٧ - الأطباء يبترون ، ويحرقون ، ويعذبون المرضى ، ثم يطلبون منهم أنجزوا لا يستحقونه على مثل هذه الخدمات .



١٠٨ - إن الطريق الصاعد والطريق الهابط طريق واحد وهما نفس الطريق.

١٠٩ - البداية والنهاية شائعتان في الدائرة .

١١٠ - إتنا نزل ولا نزل في الأنهار نفسها .

١١١ - الطريق المستقيم والطريق المتعرج طريق واحد وهما نفس الطريق

بالنسبة للذين يجزون الصوف .

١١٢ - إن العظام التي تصلها المفاصل هي كل متحد وغير كل متحد في

وقت واحد . ولكي تكون في اتفاق لا بد أن تخالف ؛ فإن الموافق هو

المخالف . فالوحدة تأتي من كل الخصوصيات الكثيرة وتأتي كل الخصوصيات

الكثيرة من الوحدة .

١١٣ - إنه نفس الشيء أن تكون حيا أو ميتا ، مستيقظا أو نائما ، يافعا

أو هرما . فالمظهر الأول في كل حالة يصبح المظهر الآخر ، والآخر مرة

أخرى يصبح الأول بنقض مفاجيء غير متوقع .

١١٤ - إن هزيود الذي يتقبله كثير من الناس على أنه معلمهم الحكيم لم

يفهم طبيعة النهار والليل ، لأنهما شيء واحد .

١١٥ - إن اسم القوس هو الحياة ، لكن عمله هو الموت .

... ..

إن التيقظ العقلي الذي هو خاصية جوهرية - عند هيراقليطس - لكل من

الضوء الناري الكوني والعقل الفردي الذي يناقض كي يصبح مثله ، هذا التيقظ

مطلوب أيضا لكل إنسان يفهم ملاحظات هيراقليطس المنعوتة . إن

التقاري الذي يقع في تفسيرات متاتيكية وإيجاءات مصحفة

سوف يفقد جزءا من المعنى لكل قولة من قولاته تقريبا . إن الإنسان يقع لم

أن يدرب عقله بتشكيل تجاربه - المدركة ، والمتذكرة والمتخيلة - في تصورات وذلك إجراء مفيد وموضح بقدر ما يكون ، ولكنه كنوع من الأمان العقلي يميل إلى أن يعتبر شبكة تصوراته مساوية للحقيقة نفسها ، وهو بذلك يعد نفسه أن يبعد عن الاعتبارات الجادة أية إمكانيات ذوقية لاتكون لها علاقة محددة بنظامه التصوري ( الفقرة ٦٣ ) . إن هيراقليطس يعوق تطوراتنا العادية ومناهجنا المألوفة في تشكيل وربط التصورات باستعمال مفرع (أحيانا) لما يسميه أسكليدس طريقته « الرمزية والرياضية » في التفكير والكتابة (١) .

إن الصعوبة الأكثر خصوصية في فلسفة هيراقليطس هي أنها تطلب من قارئها أن يجتازوا أسلوب ( إيا .. وإيا ) من التفكير وأن يتعرفوا في كل مظهر من مظاهر التجربة على أن علاقة ( كل من ) قد تكون موجودة في طرق خفية تفوت عقلا معتما . إن تفكير هيراقليطس لا يتحرك بالاستثناء بل بالاتحاد خصوصا ، وبمعنى الآخريه دائما . ولا شيء بالنسبة له هو هذا أو ذاك خاصة ، فهو يؤكد - بوسائل عديدة - أن شيئا ما كل من متفاوتين أو كل من متناقضين ، تاركا القارئ يتأمل التناقض ، ولا يمكن لإمكانياته الدلالية أبدا أن تستهلكها بجل ثرية واضحة . إن الطريق الصاعد والطريق الهابط متناقضان لكنها مع ذلك طريق واحد ، وإن الروح الإنسانية مجبورة ، ومع ذلك فهي تواجه اختيارا أبديا بين الانحدار والهبوط ، إن النفس تنشأ من النار ( الفقرة ٢٨ ) ، لكنها تنشأ أيضا من الماء ( الفقرة ٤٤ ) ، وإن الزمن أبدي لكنه مع ذلك - شأن كل شيء آخر - يأتي إلى موت يكون ميلادا جديدا أيضا ، وإن الإله هو العملية الكلية ، العقل الذي يوجه العملية . والمثال القوي سوف يوجه به رجل

حكيم نفسه (الفقرة ١٠٦) ، وهو أيضا يلعب بالنرد في إهمال. ولكي نكون متأكدين فإن العقل المناقش سوف يتكفل بتحليل كل من هذه التناقضات إلى عناصرها ، شارحا في دقة أيا من الناحيتين أو في أى من الطرفين أو من أية وجهة نظر مناقضة ، يكون شئ ما مرة واحدة كذا وليس كذا ، ولكن هيراقليطس يعتبر التناقض - وليس تغييره المنطقي - على أنه الممثل الصادق لحالة الأمور الحقيقية .

إنه هذا التقبل للحالة الأنطولوجية للتناقض - أى تقبل النظرة التي تقول إن التناقض يوجد في قلب الحقيقة ذاته - هذا التقبل هو الذي أعطى هيراقليطس شهرته القديمة بالغموض وهو الذي يطبع فلسفته بطابع مختلف عن عالم أيوني مثل أنكسماندر أو حتى عن طابع الإيلين والفيثاغوريين . ولنسكن متأكدين أن النطوق الخفية لم تكن شيئا جديدا ، فإن إحساس التخفي كان واضحا بقوة في الوعي الشعري الناهض في القرن السادس ق.م. وعلى أية حال فقد كان متوقعا من الفلاسفة أن يكونوا على قدرة في أن يروا شيئا أكثر اعتدالا وأكثر دواما . وبالتدريج تعرفنا على أن عملهم كان البحث عن ἀρχή (وهو المبدأ الجوهرى للأشياء وهو أيضا بدايتها) وعن اللوغوس (وهى المبدأ الجوهرى والتي تعنى أيضا ما يمكن أن ينطق أو ما يأتى للحكيم على أنه ينطق له بطريقة إلهية) وإن هذه الأشياء تفسر إلى حد ما الخصوصيات السيالة العديدة . ولقد بحث الفلاسفة العلميون الأوائل في ملطية - طاليس وأتباعه - عن مبدأ وسط عناصر العالم الطبيعي ، بالرغم من أن أكثرهم تأملا وهو أنكسماندر قد دفع بخياله بعيدا وتوصل إلى فكرة متسامية - فكرة « غير المحدود » الذى لا يتناهى والذى تاتى منه كل التحولات الطبيعية إلى الوجود وإليه تعود لتختفى . أما الفيثاغوريون والإيليون فقد ارتادوا

- بتنظيمات مختلفة - جوانب أبعد من المنهج المتسامي - وهوارتياد تابعه أفلاطون بعد ذلك بطريقة ذات جوانب كثيرة من الاقتراب المتخيل الذي لامثال عليه. إن الاختلاف الخاص الذي يميز فقرات هيراقليطس يظهر من رفضه قبول أى من هذين الطرازين من التفسير . وبالرغم من أن فلسفته تظهر مماثلة بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة المتسامية في نواح خاصة، فإنه لا يقتنع في أن يأخذ مادة طبيعية محسوسة أو وجودا ميتافيزيقيا مستديما على أنه الكينونة الكلية للوجود . وكما أوضحنا في الفصل الثالث ، فإن النار التي يتحدث عنها ليست طبيعية ولا ميتافيزيقية ، إنها طبيعية وميتافيزيقية معا ، لأنها الهب المغذى ، وهي محسوسة للرؤية الخارجية ، إنها نمو داخلي ، وهي في نفس الوقت الحقيقة الكلية للتغيير المستمر . إن المعاني المشخصة والمطلقة لفلسفته تلتهج ، ومن ثم فإن مذهبا قطعيا واضحا مثل نظرة طاليس بأن كل شيء ماء ، أو مثل النظرية الذرية التي جاءت مع لوكيس وديموقريطس ، أو مثل التعريف الايلي للوجود الحقيقي بأنه عدم الزمن ، كل ذلك لا يمكن أن ينبثق عنه . إن هيراقليطس لا يرغب في أن أن يتابع الوضوح على حساب تشوبه حقيقة الأشياء كما يجدها في المظاهر المضطربة والمنتقلة والمتناقضة خلال التجربة . وإنها لمحاولة جريئة أن نضع هذا السلوك المروغ للحقيقة في نوع من اللغة المناسبة التي تعطي الفقرات طابعها المميز واختلافها الخاص للذين تسببا في أن يطلق على مؤلفها « الرجل المظلم » .

وكقدمة للقولات الأ أكثر تناقضا التي تأتي (في الفقرة ١٠٨) فإن نظرة يمكن أن تلقى على الفقرات من ٩٨ - ١٠٧ التي تسجل ملاحظات أكثر عمومية عن النسبية في الأحكام المدركة والتقديرية (التقديمية) . ومن المؤكد أن مثل هذه القولات تحتوي على بذور التناقض ، ولكنها في الحقيقة لا تفعل أكثر



من أن تضع شروطا معينة عن أى إمكانيات وجهات النظر المناقضة التي قد تبقى . إن تطور هـذا التناقض فى الميل الدلالى البليغ بأن التناقض يأتى حين يوجد طريق لإعلان أن الحدود المتناقضة ليست لها علاقة متبادلة فقط ، بل هى متماثلة إلى حد ما . ومن اليسير أن نلاحظ كيف كان ذلك فى عديد من الطرق فى الفقرات من ١٠٨ إلى ١١٥ بينما تقدم الفقرات السابقة مقارنة أكثر وضوحا بين أطراف متنوعة من المتناقضات ، مقرررة اندماجهم — السببى أو الإستمولوجى أو نسبتها المنطقية البديهية .

وفى حالة كاتب مثل هيراقليطس — الذى يستعمل مجازات من الكلام لا من أجل التلميح بل كوسيلة لارتياذ مظاهر الحقيقة الأكثر خفاء فإنه يكون من المفيد أن نفحص الطرق التى بها تؤدي هذه المجازات اللغوية وظيفتها دلاليا ، وإن من أكثر الأسئلة دلالة فى هذا المجال هو السؤال عن العلاقة بين التناقض والاستعارة لأن كل واحد من هذين المجازين يمنح إلى أن يدمج الآخر فيه حين يستعمل بطريقة جادة غير سطحية . وأنا أقصد « بالسطحية » « والجدية » ما أشرت إليه فى مكان آخر بكلمتى « السطح » و « العمق » . إن هناك تناقضا فى السطح وتناقضا فى العمق ، وهناك استعارة فى السطح واستعارة فى العمق . إن التناقض فى السطح ما هو إلا « تناقض ظاهر » ويمكن تفسيره بإيجاد الخصائص المنطقية المناسبة . والاستعارة السطحية تشبيه مختصر ، إنها تعلن — فى تأثير — أن شيئا ما يشبه شيئا آخر ، وهى تفعل ذلك باختصار بإسقاطها كلمة « يشبه » وتقول إن شيئا ما هو الشئ الآخر . وعلى العكس من ذلك فإن تناقض العمق واستعارة العمق يميلان دائما إلى أن يحدثا فى يحاء متبادل نوعا ما . وفى نطوق هيراقليطس الأكثر خصوصية يظهر التناقض والاستعارة — خاصة شيئا من هذا التبادل ،

وعليه فإن تناقضاته واستعاراته جوهرية وليست سطحية - إنك لا تستطيع أن تردّها . إنك تستطيع أن ترد تناقضا مثل « المسيح لم يكن مسيحيا » أو « فرويد لم يكن فرويدا » : إنك تستطيع أن تفسر ذلك بأن تقول إن المسيح أو فرويد لم يكن قد ماثل نفسه مع آراء وممارسات أتباعه الذين علموا أنفسهم . وأنت - أيضا - تستطيع أن ترد استعارة مثل « إنه ثعلب » لأنها ليست إلا اختصارا للتشبيه « إنه مخادع كالثعلب » وعلى العكس من ذلك، حين يتحدث هيراقليطس عن النار الكونية ، فمن المستحيل أن نسقط اللغة المجازية دون خسارة جوهرية ، إن العلاقة بين العربية والمعنى علاقة عضوية وليست علاقة ميكانيكية . وهو حين يعلن تناقضا أساسيا كتمثيل الطريق الصاعد والطريق الهابط فليس في الإمكان أن نفسر ذلك بأن نعيد تعديل وتحديد العناصر المنطقية .

وباختصار إذا كانت الاستعارة والتناقض يخدمان عرضا ميتا فيزيقيا ، فإن كلا منهما ينبغي أن يحتوى على الآخر بدرجة ما ، فلو أن الاستعارة استعملت دون لمسة من التناقض فإنها تفقد صفتها الاستعارية الأصلية وتنقلب إلى شيء لا يزيد عن تشبيه مختصر . ولو أن التناقض استعمل دون استعارة فإنه لا يكون إلا سفسطة أو تملحا . إن المبدأ المزدوج مهم في فهم فقرات هيراقليطس الأكثر غموضا حتى إنه لجدير بالنظر حين ننظر في كل من المظهرين التكميليين على انفراد .

أولا : إن الاستعارة إذا كانت دلالية أكثر منها مجرد نحوية ، فإنها تحتوى على التناقض . إن الاستعارة النحوية هي التي يمكن أن تقرر أنها تشبيه دون خسارة جوهرية - أي دون تغيير دلالي أو تحريف في المعنى . فأن تسمى إنسانا خنزيرا هو أن تقول « إنه يأكل مثل خنزير » ، وعند تغيير الجملة من

« إنه خنزير » إلى « إنه يأكل مثل خنزير » لانبجاء تغييرا ذا قيمة في المعنى .  
إن التشبيه يضع عنصرى الحديث فى علاقة واضحة - وهما الرجل والخنزير -  
الذين ينبغى على المتحدث أن يحتفظ بهما فى ذهنه متميزين غير مضطربين حق  
فى الترجمة الاستعارية . وهو يستطيع أن يفعل ذلك لأنه يعرف - من المحاولة  
المعينة المستقلة فى الربط بينهما - ماهو الرجل وماهو الخنزير . ومن ثم ، فإن  
الاستعارة - فى مثل هذه الحالة لا تختلف عن التشبيه المقابل إلا فى الطريقة  
اللغوية ، إن الفرق بينهما ليس إلا نوعا من الصياغة النحوية .

اعتبر - بالمقارنة - أيا من الاستعارات التى يحاول بها هيراقليطس أو  
أى فيلسوف آخر أن يميز الحقيقة الأساسية : بأنها النارالحية أبدا (الفقرة ٢٩)  
أو بأنها الحكمة (الفقرة ١١٩) أو بأنها الذكاء (الفقرة ١٢٠) أو بأنها  
العقل (الفقرات ١ ، ٢ ، ١١٨) أو (إذا تجاوزنا الصياغة الهيراقليطية ) بأنها  
الحب . إن التأكيد على الاستعارة من مثل هذا النوع لا يمكن أن يقلل إلى  
تشبيه دون تغيير واضح فى المعنى . فلنفرض أنه بدلا من القولة « الله  
هو العقل » قيل « الله يشبه العقل » فبالرغم من أن هذا مكسبا واضحا فى  
الدقة المنطقية ، فإن مظهر الوضوح مضلل ، لأن دعوى معينة غير منطوقة  
قد قدمت دون سفسطة . وعند النطق بالتشبيه فإننا نفترض أننا نعرف - على  
انفراد - ماهو الله وماهو العقل ، وأنه من الممكن أن نكتشف علاقة شبه  
بين الفكرتين المدركتين على انفراد . وفى مثالنا السابق - عند تسمية رجل  
خنزيرا - قوبلت الحالة بالتساوى . إننا نعرف بمجموعة مستقلة من التجارب  
ماهو الرجل وماهو الخنزير . ونحن حيثئذ قادرون على أن نقول إنه

في مثال خاص نستطيع أن نكتشف في رجل معروف أى أنواع التشابهات المعينة بالنسبة لما نعرفه في الخنزير على أفراد . إن الموقف ليس في الأساس إلا مقارنة ، وهذا هو السبب في أنه من الممكن أن نضع الاستعارة الواضحة « أنه خنزير » في صيغة تشبيه « إنه يأكل مثل خنزير » ومن الواضح أن التشبيه وليس الاستعارة هو الذي يعبر عن المقصود بأكثر دقة .

لكن لا يوجد موقف متواز في الاستعارات الميتافيزيقية الثلاث التي ذكرناها . إن الموضوع - مهما تسكن الكلمة المستعملة « هو » أو « الله » أو « الحقيقة » أو أي شيء آخر - لا يعرف منفصلا عن المحمولات الثلاثة التي ترتبط به على التوالي . فالإنسان لا يعرف المطلق أولا ثم يجد أنه يحمل تشابها معينا بالذكاء والنار ، والحب . . الخ . إن مثل هذه المعرفة الناقصة التي نملكها عن النهائي إنما تكون خلال صفات معينة بأن نصل إلى مجالات المعاني التي نستطيع أن توحيها كل منها ، فيما وراء المعاني الصناعية لتجربة عادية . وكأن رجلًا مدركًا يتمتر في حبه خلال تجربة فإنه يكتشف أن بعض الصفات وبعض العلاقات أكثر وعدا من الناحية الدلالية من صفات وعلاقات أخرى ، في أنها تميل إلى أن توحى بمعان أكبر من تلك التي توجد على السطح أو التي تلمح من التعرف الأول . إن المدرك يجد نفسه مهديا (جزئيا وليس متأثرا خاصة بالعوامل المكيفة من الخارج) أن يعتبر مظاهر من عالمه على أنها إلهية ولقد يحاول أن يعبر عن رؤاه الداخلية باستعارات من نحو « الله هو السماء الملائكة » أو « الله هو النار » أو في مرحلة أكثر تقدما « الله هو العقل » أو « الله هو الحب » لكن كلا من هذه الاستعارات متناقضة سواء انبثقت من تجربة بدائية أو من تجربة أكثر نضجا . فإن تماثل الحقيقة النهائية



بجزء متناه منها هو أن تقول « إن اللامتناهى هو المتناهى » ومع ذلك فلا يمكن تحاشي استعمال استعارة حقيقية فى الحديث عن الألوهية . إن مثل هذه الاستعارة ينبغى أن تكون حقيقية دائما ، ولا تكون مجرد استعارة نحوية ، أى أنها ينبغى ألا تعمل أساسا على المقارنة كالتشبيه ، بل بالنظر الداخلى والى السبر المتسامى : فأن تقول إن النار أو الحكمة أو الحب إلهية هو أن تبدأ بكل من هذه الظواهر المتعينة المألوفة وتصبح واضحا وملفتنا وإيجابيا مع قيم ومعطيات إيجابية منسجم الذى قد يوجد فيها بلا تفكك أو إهمال . وفى تتبع هذا الحديث الاستنتاجى - هذا المعبر الدلالى من المؤلف والعادى إلى الملموح بعموض - فإننا نستعمل استعارة تقول - بالمستويات الحرفية - أشياء كثيرة . إننا نعلن « إن النار إلهية » أو قلب الجملة ونعلن أن الله هو النار » . وتكون النتيجة فى كل اتجاه - إذا كانت تضمينات المصطلح المتسامى غير مهمة أو مملوكة - نتيجة متناقضة .

لكن إذا كانت الاستعارة الجادة تحتوى على التناقض فإنه لمن الحقيقة بالتبادل أن التناقض ، الجاد يحتوى على استعارة وإن هذا الاحتواء المتبادل يمكن أن يظهر بنفس الطريقة المزدوجة التى فحصنا بها الاستعارة بأن ننظر أولا فى التناقض العادى والسطحى ثم نلاحظ كيف أن التناقض الحقيقى يختلف عنها . والآن ، إن التناقض العادى ، أو تناقض السطح - كما قلنا - إنما هو مجرد حيلة كلامية بها يمكن أن نجعل نقطة ما أكثر مهارة وتأثيرا . « المسيح ليس مسيحيا » ، « فرويد ليس فرويديا » « لاشىء أكثر إمتاعا من الفراغ » أو جملة تشيستر تون « لاشىء أكثر إعجازا من الشىء المؤلف » الخ - إن مثل هذه التناقضات قد تزين حديث مساء وتضفى على المتفكر كلفة لها سمعة بالمهارة لىكنها فى الحقيقة تعتمد فى تأثيرها على اضطراب متعمد بدرجة كبيرة أو صغيرة .

بين مفهومين للفظ - مثلا بين المسيحية كإيمارس والمسيحية المحددة بأنها التثبيت بعبادى مؤسسها . أو بين الفراغ الجوهرى وعدم الانشغال الخاص الذى فيه يحمل الإنسان نفسه على التوافق ، أو النوع الدرامى المعجزة الذى يتضمن انبثاقا من الشئ . المؤلف والمعجزة الميتافيزيقية النهائية التى تنفى أن الوجود والنظام ينبغى أن يكرنا بدلا من العدم والسديم ( هيبولى غير منتظمة ) .

وعلى العكس من ذلك ، فإن التناقض الحقيقى الجاد لا يتعلق على اضطراب يمكن تحريكه ، ولكن يتطلبه التعقيد والغموض الذاتى فيما يعبر عنه . إن الفقرة ١٠٧ ، وهى من أشهر أقوال هيراقليطس - تقدم مثالا . فأن تقول إن الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد وهما نفس الطريق ، فإن ذلك إذا أخذ حرقيا فإنه يكون زيفا وباطلا ، لأن مثل هذه القولة ليست تناقضا بل إنها مجرد كلام فارغ . ومع ذلك فمن الواضح أن هيراقليطس كان يحاول أن يعان شيئا ما ذا معنى عميق هنا . كيف يمكن إذن أن نفهم التماثل على أنه يعطى معنى أكثر من كونه كلاما فارغا ؟ إنه لمن الواضح أن القولة ينبغى أن تؤخذ استعاريا كما يدرك نوراى قارىء . إن التناقض يتضمن الاستعارة فى أن الطريق الصاعد يمكن أن يتماثل مع الطريق الهابط فقط من ناحية مفهومات استعارية معينة لكل منها : والآن ، إن الطريق الصاعد - فى النص الهيراقليطسى هو الطريق من الأرض إلى الماء إلى النار ، والطريق الهابط هو العكس - ولكن هذين الاتجاهين من التحول لا يحدثان فى الطبيعة فقط لكن فى حياة النفس أيضا . وبالإضافة إلى ذلك فإن جملة « إنهما طريق واحد وهما نفس الطريق » ينبغى أن تفسر أيضا بشئ . من المرونة الاستعارية : إنها تقصد بوضوح

أن تقول إن العمليتين المتناقضتين مستمرتان طول الوقت وأن ميلهما المستمر والمتباين هو الذى يجعل الوجود والحياة ممكنين. وهكذا فإن التفسير الخافل بالمعنى للتناقض فى الفقرة ١٠٨ يؤدى إلى كشف استعارات عديدة كامنة فيها . وعلى العموم فإن نفس الشيء - مع اختلاف فى التفاصيل - سوف يوجد أنه صحيح فى كل تناقضات هيراقليطس .

إن مسألة فائدة اللغة المجازية تظهر على وجه الخصوص من ناحية الفقرة ١١١ التى تقول : « الطريق المستقيم والطريق المتوى طريق واحد وهما نفس الطريق للذين يحزون الصوف » . ومن الطبيعى أن المعنى الحرفى للفقرة ينبغى أن يوضع أولاً كما تتحاشى الأشارات غير السليمة بالنسبة للمفهوم الرمضى . إن هيوليتس ، عند نصه على هذه الفقرة فى كتابة النقض على كل هرطقة ، يشرح الموقف هكذا : « إن الحركة الدائرية لآلة فى دكان القصار التى تسمى « المسحب الألاووظى » هى حركة مستقيمة ومائلة فى وقت واحد ، فى أنها تدور إلى أعلى وبطريقة دائرية فى نفس الوقت » . (٢) ولو كانت هذه هى الحركة المزدوجة التى كانت فى ذهن هيراقليطس ، وكزوج من الحركات المركبة ، فلا يكون من السهل أن نرى بالضبط ماهى الإشارة الرمزية التى يمكن أن تكون مقصودة وعلى أية حال فإن هيراقليطس لا يظهر أى دليل على أنه كان يمتلك خيالا هندسيا متطورا ، ومن المحتمل أنه لم يفكر فى صورة الحركات المركبة . وبالإضافة إلى ذلك فإن الآلة المسماة « المسحب الألاووظى » بالرغم من أنه من الواضح أن القصارين كانوا يستعملونها فى الوقت الذى كتب فيه هيراقليطس فمن المحتمل أنها لم تكن اخترعت فى مثل هذا الوقت المبكر فى أيام هيراقليطس . أى سبعة قرون قبل هيوليتس .

وينبغي أن نلاحظ أيضا أن الكلمة *skolios* لا تعنى « مائل » فقط بل إنها تعنى أيضا - وبطريقة أكثر تفككا « يلف ، ملتو ، مشتبك » . وعلى كل ، فبالرغم من أننا لا نعرف على وجه التأكيد ما هى بالضبط عملية جز الصوف التى كانت سائدة فى هذه الفترة المبكرة ، فإنه يبدو محتملا أن معنى الفقرة يعتمد على تورية فى الكلمة لمعنى « مستقيم » ، التى تحمل فى اللغة اليونانية مفهوما أخلاقيا ، « صحيح » أو « مستقيم » تماما مثل المفهوم الهندسى . وعلى مستوى معناها يمكن أن تؤخذ الفقرة حينئذ على أنها تقول : « الطريق المستقيم بالنسبة للذين يجزون الصوف ( أى بالنسبة لهم كأصحاب مهنة ) هو الطريق المتوى » . « ولكن كما ينبثق تناقض من الصفة الأولى على أنها تعنى « مستقيم » ، فإن تناقضا آخر ينبثق أيضا من النعمة الأخلاقية العالية للصفة الثانية التى يمكن ألا تعنى فقط « يلف » بل تعنى أيضا « طالح ، غير عادل ، مخادع » . إن هيراقليطس يستعمل التلاعب بهذه الكلمة بقصد جاد ، لأن الازدواج العرضى فى اللفظ يرتبط فى ذهنه ارتباطا صحيحا بالخداع والتناقض والشىء المشار إليه ويكشف عنها .

إن هنالك فقرة أخرى فى المجموعة وهى الفقرة ١١٥ التى تقول « إن اسم القوس هو الحياة ولكن عملها هو الموت » - يمكن أن تقوم أيضا على تورية لتخلق معناها . فمن الكلمات اليونانية الدالة على « القوس » كلمة *bios* بنبرة على المقطع الأخير بينما إحدى الكلمتين الرئيسيتين الدالتين على الحياة هى كلمة *bios* بنبرة على المقطع الأول . إن الحادثة اللغوية - التى بها كان للآلة التى تؤدى للموت اسم مشابه للفظ الدالة على الحياة - تبدو لهيراقليطس أنها مرتبطة ارتباطا ذا مغزى



بالحقيقة المتناقضة الكبرى بأن الحياة والموت ليسا إلا مظهرين متشابهين  
لشيء واحد وكلاهما يوجد ويؤدي إلى توتر متغير دائماً في كل ظاهرة  
وأخيراً هناك المجموعة المترابطة من الغموض المعبر في الفقرة ١٠٩ ، « البداية  
والنهاية شائعتان في الدائرة » . إن المصطلحات الأربعة تحتاج إلى بحث هنا .  
وأقل هذه المصطلحات أهمية ، بالرغم من أنها ينبغي ألا تهمل - هي ما تقدمه التورية  
التي يظهر أن الكلمة  $\epsilon\upsilon\upsilon\acute{o}s$  تحملها دائماً لهرقليطس - وهي « انداخل معنيين ،  
« في العموم » و « بفهم » (الإشارة على فقرة ٨١) . إن فكرتي « النهاية التي  
هي أيضاً بداية » و (البداية التي هي أيضاً نهاية ) كاتتا زوجين من التناقض  
النموذجي الذي كان له مجال واسع بالنسبة للمفكرين . إن مجموعة من المفاهيم  
زمنية ، وهي توحى بطريقتين ، طريق إلى أمام وطريق إلى خلف ، عند النظر  
إلى فقرة الزمن . وبالتمثيل الهندسي تصبح حقيقتها المزعزعة أكثر وضوحاً  
في الهيكل الهندسي للدائرة . وأهم ما في ذلك أن هناك معنى رمبياً عميقاً تكون  
فيه البداية والنهاية ، أو يمكن أن تكونا ، أو أن ينبغي أن تكونا مرتبطتين .  
ويعبر فيلسوف متأخر عن هراقليطس بزمن قليل - وهو القميون القروتوني -  
عن هذا المعنى البعيد في ملاحظته ( الناس يموتون لأنهم لا يستطيعون أن يصلوا  
البداية بالنهاية . (٤) إن كلمتي القميون لبداية والنهاية هما  $\alpha\rho\chi\eta$  و  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron s$  ، وتضمن  
الأولى أيضاً معنى ( المبدأ الأول ) وتضمن الثانية معنى ( الهدف الحاكم ) .  
ويقول هيراقليطس أيضاً كلمة  $\alpha\rho\psi\eta$  . لكن كلمة  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha s$  التي تدل على النهاية بمعنى  
الحد ، لا تحمل في نفسها المفهوم الثاني الإضافي . ومع ذلك فهي تتلقى شيئاً ما  
من المعنى الرمزي الأكل من مضمونات الكلمات الأخرى في الجملة ، كما نأخذ من  
الوعي الحقيقي ، وتلك خاصية عند الإغريق القدامى حتى إن فكرة الحد واضحة

دائما خصوصا بالنسبة للأمور الإنسانية . إن النغمات العليا لكلمة ( دائرة )  
قد تقاسمتها عصور مختلفة وثقافات متباينة ، لأن هيكلا هندسيا هنا يتمثل نورا  
في الخيال مستقلا عن أى استعمال لغوى خاص .

وفي كثير من الثقافات القديمة كانت فكرة الدائرة يمكن أن تعنى هيكلا فراغيا  
ودائرة من الأحداث في الزمن، وهذه الحالة الواضحة من الأمور التي يكون  
فيها انتظام الحركة حول نقطة رئيسية مستقلة ، التي بها يوضع المبدأ النهائي للحياة  
والنهاية المرشدة في وحدة مناسبة .

## الفصل الثامن

### الاتلاف الخفى

- ١١٦ - الاتلاف الخفى خير من الاتلاف الواضح
- ١١٧ - الناس لا يفهمون كيف أن الشيء الذي يختلف مع نفسه يكون متفقا مع نفسه ، فإن هناك اثلافا فى الميل كالحال مع القوس والقيثارة .
- ١١٨ - لا تستمعوا إلى بل إلى الكلمة ( اللوغوس ) ، إن من الحكمة أن ندرك أن كل الأشياء واحدة .
- ١١٩ - إن الحكمة واحدة وفريدة ، إنها لا ترغب أن تسعى باسم زيوس ومع ذلك فهي ترغب .
- ١٢٠ - إن الحكمة واحدة - وهي أن تعرف العقل الذى به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء .
- ١٢١ - الله هو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، شبع وجوع .  
ليكنه يخضع للتحويلات ، تماما مثل . . . ، حين يمتزج بعطر فإنه يسمى حسب الطعم الخاص ( الذى ينتج ) .
- ١٢٢ - أن الشمس لن تتجاوز حدودها ، ولو أنها فعلت ذلك لعزلتها الايرنيات Erinyes رصيفات العدالة .
- ١١٣ - كل الأشياء تأتي فى أوقاتها .
- ١١٤ - حتى النائمون يعملون ويشاركون فيما يجرى فى العالم .

يرتبط اسم هيراقليطس ارتباطا وثيقا - في الأثر الفلسفي الغربي - بالموضوعات المروية عن التغير والتناقض حتى إن هناك في أغلب الأحيان ميلا إلى تأكيده الخاص الذي يضعه على الوحدة في كل الأشياء بمعنى متبيز ومتناقض . ويرغب الكتاب عن الفلسفة القديمة أحيانا في تنسيق مادتهم على مقابلة بارمنيدس وهيراقليطس على أنها يمثلان اتجاهين متضادين تماما ومن ثم ينتجان لغزا فلسفيا واسعا حاول أن يحله من يسمون « بالطبيعيين المتأخرين » - أمبادوقليس ، انكسا غوراس ، لو كيبس وديمقريطس - بطرائقهم البارعة المختلفة في التكامل المتناهي يبق . إن في هذه الطريقة من تصور المسألة نصف الحقيقة ، لأننا لا نستطيع أن ننكر أن بارمنيدس - فوق أى شيء آخر - هو فليسوف الوحدة والاستمرار ، وهو الذي يعتبر كل شاهد واضح على التنوع أو التغير على أنه خداع في حد ذاته ، ولا نستطيع أن ننكر أن هيراقليطس يقبل التنوع والتغير على أنهما حقيقتان أساسيتان لا يمكن إبعادهما في الطبيعة الحقيقية للأشياء . ولا محل للسؤال في أن التعارض بين الفيلسوفين موجود ويحتاج إلى نظر ، وعلى أية حال فإن التعريف الناتج الذي يمثلها على أنهما متعارضان مذهبيا وليس أكثر من ذلك يمكن أن يفهم تماما . إن خصائص قليلة نسبيا تحتاج إلى بحث عن بارمنيدس بلا شك ، ولكن فلسفة هيراقليطس فلسفة مراوغة ومتعددة ومتغيرة حتى إنها لا يمكن أن تحدد في مثل هذه الحدود الاستاتيكية . وعلى فرض أن التنوع والتغير يكونان موضوعا رئيسيا ، ولقد يكون ذلك الموضوع الرئيسي عن هيراقليطس ، فإنه مع ذلك يوجد موضوع ثالث ، يجرى متناقضا خلال المذهب الذي هو أصيل بالتساوي - الموضوع المعبر عنه



بوضوح في الفقرة ١١٨ بأن « كل الأشياء واحدة » . ويكون مضللاً أن ندعو هيراقليطس فيلسوفا ينادى بالكثرة دون أن نضيف أنه بطريقة ما فيلسوف موحد أيضاً ، أو أن نؤكد مذهبه في التغير والصدقة والصراع دون أن نضيف أن هذه الصفات بالرغم من أنها أساسية وحقيقية - توجد متوازنة بطريقة ما بميلها نحو النظام والنموذج والائتلاف الذي هو ملازم فيما ينبغي أن نسميه بالحقيقة ( ونحن نعلم أن الكلمات لا تسعنا هنا ) .

إن نوع التوازن لا يزال يتطلب اهتماماً وتقريراً بعناية . إن المعنى الخاص الذي به يقبل هيراقليطس وحدة الكون على أنها حقيقة لا يمكن أن تدل عليه العناوين الفلسفية العادية . بل إن باحثاً هيراقليطياً مثقفاً مثل هيرمان ديلز قد وقع في الخطأ ، وذلك بعد خمس عشرة سنة من تصنيفه مجموعته القيمة للفقرات ، بوضعه تفسيراً لهيراقليطس على أنه ثنائي ميتافيزيقي . ففي مقالته عن الفيلسوف في دائرة معارف الديانة والأخلاق أيد ديلز تمييزاً بين ما يسميه « القشرة » و « اللب » في مذهب هيراقليطس - ويشير المصطلح الأول إلى العالم الناري للتغير ، ويشير الثاني إلى الوحدة المطلقة للوغوس . إنه يسير أبعد من ذلك ليؤيد تفسيره شبه الأفلاطوني بترجمة منحرفة بوضوح . إن الفقرة ١٢٠ - مثلاً - تنتهي بالجملة πάντα διὰ πάντων التي تميز العقل الكوني بأنه يحرك « كل الأشياء خلال كل الأشياء » - وهي فكرة ذات تعقيد هيراقليطي مميز ، فيغير ديلز مقالته في دائرة المعارف لتقرأ : « الذي يعرف ويحكم كل الأشياء » . إن هناك قدراً كبيراً من الاختلاف الدال بين الجملة وبين التي يستعملها هيراقليطس ، ويصبح الاختلاف أكثر معنى حين ندرك

أن الفعل الذى ترجمته « يحرك » ، ( كى أتخاشى أى إيجاء مفرط للحرية الفردية )  
 يمكن أو ينبغى أن يترجم « تحرك أنفسها » لأن الفرق بين صيغة المبني للمجهول  
 اليونانية والصيغة الوسطى اليونانية لا يدل عليه فى أزمنة معينة ، وإن عددا من  
 جمل هيراقليطس تقدم اتحادا لا ينفصل لكلا الفكرتين . إن العقل - الذى  
 يقال عنه أيضا إنه البرق ( الفقرة ٣٥ ) - الذى يعمل التحريك ، يفعل فى أشياء  
 خاصة تحتوى الأفراد البشريين - من الداخل ومن الخارج ، والنتيجة - كما  
 بينت فصول عديدة سابقة من زوايا مختلفة ، هى عالم تمتزج فيه الوحدة ،  
 والتنوع ، وتوجيه الذات ، والصدقة ، والغموض . ولكن ترجمة ديلز الخاطئة  
 تمكنه أن يصل إلى النتيجة الغريبة غير المقبولة بأن « هيراقليطس يفهم -  
 تماما من معارضة بارمنيدس الذى لم يفهمه فهما كاملا - عدم الظاهرة والظاهرة ،  
 الحقيقة والزيف فى نظامه (١) . إنها نقطة واحدة لنقارن - لا لنساوى - مثل  
 هذين المفكرين المختلفين كهيراقليطس وبارمنيدس . إن أنواع الوحدة السكونية  
 التى يقف حيا لكل منهما - باعتبار - مختلفة اختلافا بينا .

إن تفسير ديلز الثانى لهيراقليطس جعله يقال قولات مثل الفقرة ٢٤  
 ( الزمن طفل يلعب بالنرد ) والفقرة ٤٠ ( إن العالم الأكل ليس إلا كومة من  
 النفايات تكومت بطريقة عشوائية ) على أنها تشير فقط إلى « تجربة وقتية » ،  
 التى يظن أنها هى التى مثلت لهيراقليطس « العالم المتقلب ، المتغير ، غير الواعى  
 والطفولى فى التغير » . لكن كل تجربة بالنسبة لفكر هيراقليطس هى تجربة  
 وقتية ، وكل الأشياء متقلبة ومتغيرة جزئيا أو بأكملها . وعلى أية حال فإن ديلز  
 يربط الفقرتين ٢٤ ، ٤٠ بمعارضة هيراقليطس لتعدد المعرفة ( الفقرة ٦ ) ،

وهو يعارض بين الفقرات الثلاث كجموعة وبين القولات بأن « الحكمة تقف منعزلة عن كل شيء آخر » ( الفقرة ٧ ) ، وأن المعرفة الذاتية ضرورية كطريق الحكمة ( الفقرتان ٨ ، ٩ ) . والحق أن هيراقليطس يقف ضد تعدد المعرفة ، أو من مجرد التعلم الواسع لذاته ، وهو يعتبر طريق الحكمة يكن خلال المعرفة الذاتية أو على الأقل لا ينفصل عنها . وهو يسأل في الفقرة ٦ ، ٩ السؤال الهام : « ما هي أحسن طريقة للتفكير ؟ » أو « كيف يتكون موقف سام عقلي نحو العالم ؟ » وإن الإجابة التي يذكرها تختلف اختلافا بينا عما ينسب إليه ديلز . فبينما تكون الحكمة منعزلة من الأشياء الأخرى ، بمعنى أنها جوهرية أكثر قسمة من هذه الأشياء - فإن مثل هذه الحكمة أصيلة فقط حين تكون فعلا نارية ، وحين تكون قادرة على أن تعكس الحقائق المتغيرة للعالم نفسه - « لأن العالم المتحرك لا يعرفه إلا ما كان في حركة » ( الفقرة ٤٣ ) .

إن وحدة الأشياء التي يفهمها هيراقليطس هي نوع من الوحدة المخادعة الخفية ، ولا يمكن أن تعبر عنها فلسفة موعدة أو ثنائية إطلاقا . إن وحدة الأشياء ، أو بالأحرى انتظام المتبادل ، لا يمكن أن توجد أو لا يمكن أن تتصور بعيدة عن تعددها ونفورها . إن الحكمة التي تحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء ( بمعنى : الحكمة التي تحرك بها كل الأشياء أنفسها خلال كل الأشياء ) هي شيء لا يمكن التعبير عنه دون تناقض . إن تسميتها « الله » أو « زيوس » إنما هي تسمية ضرورية ومضللة في وقت واحد ( الفقرة ١١٩ ) . إنها ضرورية لأنه لا توجد طريقة نشير بها أو نفكر بها في المشكلة الكونية

المطلقة عن ارتباط كل الأشياء إلا باستعمال أقل الرموز الناقصة التي نمتلكها .  
وعلى النقيض من ذلك بأن أي اسم إلهي إنما هو اسم مضلل بسبب الإيماءات  
المذهبية والميثولوجية التي لا مفر من أن يحملها إلى عقول الناس . ولا يمكن  
أن تنجح أية محاولة لتمييز الوحدة المطلقة للأشياء أو القوة والميل نحو الوحدة ،  
ومع ذلك فإن عقل الإنسان الباحث لا يستطيع أن يعدل عن هذه المحاولة .

إن الحيادية السامية للحقيقة النهائية مشار إليها في الفقرة ١٢١ لكن كلما  
قاطعة - أشرنا إليها هنا بنقاط - مفقودة لسوء الحظ في مخطوطة هيبوليتس  
الموجودة - ومن المحتمل أن ناسخا قد أسقطها بالصدفة . ولقد خن بعض  
الباحثين بتعسف - ومنهم ديلز وبيرت - أن الكلمة المفقودة هي « النار »  
لكن لا توجد دعامة نصية على ذلك ، ولا أستطيع أن أرى في ذلك شيئا  
أكثر من أنه استجابة مدرسية لـ : « نار هيراقليطس الموحدة » وفضلا عن  
ذلك فإنه ، ليس من العادة - على قدر ما أعلم - بين اليونان الأقدمين وفي  
أي مكان آخر - على تسمية النار وفق عطرها ( أو كما ذهب بعض التراجمة :  
حسب توابلها ) التي تلقى فيها . ولقد وضع هيرمان فرانكل اقتراحا أكثر  
معقولة في الظاهر (٢) ، إذ يقترح أن الكلمة المفقودة ربما تشير إلى الأساس  
الزيتي الذي به كانت تمزج عطور مختلفة لصنع الدهون التي كانت تسمى باسم  
أو بآخر حسب رائحتها الناتجة . إن الأساس الزيتي ( أو ربما شمع النحل ؟ )  
الذي كان يستعمل في مثل هذه الصناعة لا بد أنه كان بطبيعة الحال قويا تماما ،  
بمعنى أنه لا يملك أية رائحة في ذاته . وعلى ذلك فإن نقطة المقارنة تكون  
( إذا كانت نظرية فرانكل صحيحة ) أن الحقيقة النهائية ( التي يمكن أن



نسى الله أوزيوس ولا يمكن أن تسمى بذلك مع ذلك ) هي في ذاتها تقية  
وغير مميزة حتى إنها لا تمتلك أية صفات مهما تكن ، وهكذا تكون معرضة  
لكل التحولات والتغيرات .

ولكن ألا يمكن أن يقال شيء أكثر تحديداً عن العالم السكلي الكوني ؟  
إننا إذا نظرنا إليه على أنه لا يملك خصائص ، وعلى أنه ليس نوعاً من هذا ميمر  
عن ذاك ، فإنما نقله إلى صفر دلالي ذي قيمة . ومع ذلك فمن الواضح تماماً  
أن هيراقليطس يحاول أن يقول شيئاً ما ، ومن الواضح أنه يربط المعنى بما يريد  
أن يقول : أليست هناك طريقة حينئذ يمكن أن نميز بها الحقيقة غير المنطوقة ؟ وإذا  
أردنا أن نضع السؤال بطريقة مثيرة قدر الإمكان - فإذا يمكن أن ينطق بها  
لا يمكن نطقه ؟ إن واحداً يستطيع أن يجيب بأنه بينما توجد إشارات فإن هذه  
الإشارات مبعثرة وإتفا تتعارض مع بعضها أحياناً تعارضاً حاداً ، وأنه من  
الخطأ أن نتابع أياً منها إلى أبعد حد أو بطريقة الاستثناء . إن هناك  
إشارات من نوع النظام ، والتوازن ، والتحرك الذاتي في العالم ( فقرات ٢٩  
٣٥ ، ١١٠ ، ١٢٢ ) التي - بالرغم من أنها لا توقف أبداً معبر الزمن المتغير -  
تعطى نوعاً من الحدود والسلوك لتغير كلي حتى إن العقل الفطن لا يفهم التغير أبداً  
على أنه الهولي . إن هناك إشارات عن الحكمة والذكاء والعقل ( اللوغوس ) -  
التي لا تقاس ولا يحكم عليها بالمستويات الجزئية والمثابرة لتفكيرنا الإنساني ، بل  
هي حقيقية ومؤثرة بعمق ( فقرات ١ ، ٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ) وفي الفقرتين  
الأوليين من هذا الفصل توجد إشارات عن نظام كوني تحت مظهر الائتلاف :  
وبالرغم من أنه من المحتمل أن الكلمة اليونانية ἀρμονία - كما يعلن كيرك -

لم تكن تحمل معنى موسيقيا حتى الجزء الأخير من القرن الخامس - فإن النقطة تبدو مستحيلة التحقيق ، وعلى أية حال فإن هيراقليطس لا يزال يقدم تمثيلا موسيقيا في إشارته إلى القيثارة في الفقرة ١١٧ . ولقد أخذ فيثاغورس فكرة الائتلاف الموسيقي ( غير متضمن فيما يبدو في الموسيقى اليونانية اجتماع الأصوات على أنها نظام ممتع وملائم للأصوات ) على أنه الرمز الأسامي لمبدئه . وحين يناقش سقراط مذهبه مع الفيثاغوريين المتأخرين فإنه يستعمل كلمة ἀρμονί (٣) وعلى كل فإنني أظن أنه من المناسب أن أتبع فيربانكس ولا تيمور وكاتلين فريمان في ترجمة ἀρμονί على أنها «الائتلاف» أكثر من أن أقبل كلمة بيرنت « النظام » أو لفظة كيرك « الارتباط » . ولربما نعتبر هيراقليطس أخذاً فكرة الائتلاف الفيثاغوري ثم أضاف إليها ملاحظة من عنده . فهو يضيف أن الائتلاف يوجد فقط حينما يوجد التناقض . فليس هناك ائتلاف في نغمة واحدة . إن هناك فقط ائتلافا ذا معنى حين توجد « نغمات متعارضة » يمكن أن تحال (٤) . إن الائتلاف يتضمن غلبة التعارض الموسيقي ، لكن دون إخراج شيء . وفي المجال الأوسع للوجود الإنساني يوجد نفس الموقف . إن الائتلاف والتنظيم بين شخص وشخص ، أو بين شخص وظرف إنما يوجد من الاختلاف والصراع الداخلي .

وبالإضافة إلى ذلك ، فليس هناك فقط التناقض في النغمات الموسيقية المختلفة لكن هناك أيضا تناقضا في الدرجات التي ينتج بها الصوت الموسيقي . إن أوتار القيثارة ينبعث أن تشد ثم تطلق لكي يصدر الصوت . إن هناك مشابهة نوعا ما - كما في الفقرة ١١٧ - توجد في حالة القوس ويرى بليدور Pfeiderer في ارتباط هذين التشبيهين انعكاسا للتناقض الهيراقليطي عن الحياة والموت ، وعن الطريق

الصاعد والطريق الهابط تبعاً لذلك (٥) ولكن الفقرة لا ترى قصداً إلى أن تعقد مقارنة بين القوس والقيثارة ؛ إن المقارنة إنما هي بين كل من هاتين الآلتين وبين الغرض من المناقشة وإذا نظرنا إلى التشبيه المزدوج بهذه الطريقة فإننا نستطيع أن نرى أحسن ما هو الغرض . إن الوتر في كل من القوس والقيثارة ينبغي أن يشد إلى الخلف ويضغط عليه حتى ينطلق ، وتلك بوضوح هي الحقيقة البسيطة التي تقوم عليها نظرية الفقرة . ولكن ما هي نتيجة إطلاق الوتر في كلتا الحالين ؟ في حالة تكون إصابة الغرض وفي الثانية يكون إنتاج الصوت الموسيقي . إن الصلة بين هاتين الفكرتين - إذا أخذت كل منهما استعارياً هي فكرة فيثاغورية أساسية ، وقد كانت أيضاً موافقة للفكر الأخلاقي اليوناني على العموم . وعدم إصابة الهدف ( ἀπορτία ) هو - حسب أرسطو - الخلل الرئيسي الذي يعجل بالمأساة ، والحياة البشرية التي يمكن أن تنطبق عليها الاستعارة هي حياة وقعت في عدم اتلاف - مع أشخاص آخرين ، ومع مواقف ، ومع نفسها فوق كل شيء ، أي مع وظيفتها . وعلى التقيض من ذلك ، فإن الإنسان الذي تستطيع نفسه أن تردد «موسيقى الأجواء» ( كما عبر فيثاغورس عن تصور الكسموإوجي الأعلى ) ، هو إنسان قد وهب موهبة أحسن ر هو أكثر استعداداً أن يعرف الحقيقة ويتعرف عليها . إن الفكرة الواضحة في الصلة بين القوس والقيثارة هي فكرة فيثاغورية حينئذ أو تحمل على الأقل تشابهاً حاداً مع إحدى الأفكار العالية للفيثاغورية ، ولكن «الانحناء» يمثل التأكد المميز لهيراقليطس .

إن الفقرة الختامية وهي الفقرة ١٢٤ تقدم نوعاً من الشرح للفلسفة المتوترة توتراً قوياً . فبالرغم من أنه من الأفضل أن نكون مستيقظين وأن نناضل نحو

الضوء فإن هؤلاء الذين ينامون ويستقنون في الظلام لا يزالون مع ذلك «عاملين ومشاركين فيما يجري في العالم» وهذه الفكرة تتفق مع الفلاسفة الرواقيين، والحق أن ماركوس أوريليوس هو الذي حفظ الفقرة الحالية — بين نص عليها في تأملاته (٧). إنها تعبر آخر عن التناقض من وجهة مزدوجة — وجهة أخلاقية وكسملوجية — وهي وجهة أساسية عند هيراقليطس وعند الرواقيين فمن الوجهة الأخلاقية، يوجد الاختيار بين الطريقتين أمام كل منا، وهو اختيار عاجل بالنسبة للعقل المتعطل، ولكن الطريق الصاعد والطريق الهابط — من الوجهة الميتافيزيقية — يعملان طول الوقت، وكل الأشياء تتحرك نفسها لذلك أوقاتا لاحصر لها في كلا الاتجاهين، ولذلك فإن للطريقتين — في جملة هيراقليطس غير الدقيقة والبلغة ومع ذلك هما «طريق واحد وهما نفس الطريق». من الأفضل أن تكون إنسانا ذا كلمة هادئة من أن تكون أبلا مضطربا، ومن الأفضل لعقل الإنسان أن يكون جافا واضحا من أن يكون ضحية للمواطف الرطبية، ومع ذلك فإن البلة والفاسقين لهم أدوارهم التي يلعبونها في العالم المتغير أبدا، كأي شيء آخر. إن النظام المطلق للأشياء نظام مفهوم تماما، إن الخصائص الفردية التي لا تحصى — كل بأغراضها ووجاهات نظرها المتشعبة، تصبح ذات معنى صغير جدا بالنسبة لكل. إن كل نظرية عن النظام المطلق، وكل محاولة لتقرير شيء عنها، مربطة بالتعبير عن واحدة من وجاهات النظر المتشعبة هذه، ومن ثم فإن أية نظرية أو أي تقرير عن الحكمة الكونية «التي تتحرك بها كل الأشياء خلال كل الأشياء» لا تستطيع أن تكون مصيبة أبدا بالنسبة للتعقد والمراوغة في هذا النظام الكوني نفسه. بل إن كلمة «الحكمة» استعارة سيئة الحظ نوعا ما



حين تطبق عليها . إن هيراقليطس يتفق مع الملاحظة الأولى في التاؤته تشنح  
- إذا كان قد عرفها - التي تقول « إن التاؤ التي يمكن أن تفهم ليست هي التاؤ  
الحقيقية » . إن الحقيقة المطلقة التي يحاول هيراقليطس أن يتحدث عنها لا يمكن أن  
تمثل بتصور عقلي مثل « الكينونة » أو « الحقيقة » ، ولا بتصور لاهوتي مثل « زيوس »  
أو « الله » ولا بتصور طبيعي مثل « النار » أو « الذرات » ، فلا تستطيع كلمة أو  
صورة أن تكون مصيبة ، لكن أكثر الطرق ملاءمة في أن ترمز لها ، وتشير إليها  
وهي فارس قوتها المتبادلة ومراوغتها ، هي الجملة التي يستعملها هيراقليطس في  
الفقرة ١١٦ - الائتلاف الخفي .

## الفهارس

الإشارات إلى الكتب والمؤلفين في الفهارس التالية وضعت عادة على ألقاب المؤلفين أو الناشرين - والاستثناء الوحيد هو *Doxographi Graeci* الذي نشره هيرمان ديلز ، وقد سمي هنا « *Dox* » لكي أميزه من كتاب ديلز *Die Fragmente der Vorsokratiker* . وقد سميت الطبعة الرابعة *Die Fragmente* ( ١٩٢٠ ) باسم « ديلز » ، والطبعة الخامسة ( ١٩٣٤ ) كما راجعها والتر كرانز « ديلز كرانز » ، وتفاصيل المراجع عن كل الكتب المتردد في الهوامش توجد في فهرست ب .

## فهرست - ١ -

### هوامش الفصول

#### المقدمة

١ - Plato Laws iv, 715 E, وقد نص عليها في ديلز - كرانز على أنها

فقرة تحت « أورفيوس » :

ἀρχὴν τε καὶ τὴν ἐν τε καὶ μέσα τῶν οὐτῶν ἀπ' αὐτῶν ἔχων

٢ - يتحدث سترابو الجغرافي (XIV. i. 25) عن طاليس على أنه أول

من كتب عن φύσιολογία . وينبغي أن نذكر أن الكلمة مشتقة من

φύειν « ينمو » وأن مفهوم النمو الذاتي يميل تبعاً لذلك أن يكون موجوداً في كل

المناقشات اليونانية الأولى عن الطبيعة ( φύσις )

٣ - إن كلمة أنكساندر هي τὸ ἀπειρον فقد ترجمت بطريقة مختلفة

« غير المقيد » و « غير المحدود » (ك. فريمان) ، « غير المتناهي » (بيرت)

و « غير المحدد » وجملي « خزان غير متناه من الخصائص الكامنة » تدل على

أكل معنى للكلمة كما أفهمها . وتبعاً لأنكساندر كما قرر ديوجينيس اللايرسي

( III ) فإن غير المتناهي إنما هو مبدأ أساسي (ἀρχή) وعنصر أساسي (νοῦς) و

ويضيف ديوجينيس التفسير ، الذي يبدو أنه يعزوه إلى أنكساندر ، بأن الأجزاء

تخضع للتغير بينما الكل (τὸ ὅλον) لا يخضع .

وهناك اعتراض على جملة « خزان غير متناه من الخصائص الكامنة » ، على

أساس أن الفكرة الواضحة عن الكامن كشيء يتميز عن الواقع لم تكن قد

صيغت إلا بعد قرن ونصف على يد أرسطو ، وأن تطبيق مثل هذه الألفاظ على مذهب انكسندر إنما هو خطأ في التسلسل التاريخي . وينبغي أن يراعى هذا التحذير ، لأن أى استعمال للمصطلحات المتأخرة على مذهب أقدم قد يكون مضللاً : لكن الخطار نفسه يواجهنا في كل مكان = بدرجة كبيرة أو صغيرة - حين نحاول أن نعبر عن الأفكار البدائية نسبياً أو الملتحمة عن طريقة لغة أكثر صسطائية ونحن نستطيع أن نقول على الأقل إن فكرة الكون والنضمن تقع كامنة أو ضمناً في فكرة انكسندر عن خزان من خصائص غير ظاهرة .

٤ - تحت عنوان « انكسندر » يضع ديلز - كرانز هذه على أنها الفقرة 1-B بينما هي موجودة في ويلز على الفقرة ٩ . « الإصلاح » *Tísis* « العدالة » *δίκη* . إن كلمة « فيه » لا تقابل كلمة خاصة في اليونانية لكنها تدل على الفكرة المتضمنة .

٥ - انكسانس ، فقرة ٢ في قائمة ديلز - كرانز (B) p.95 « النفس » تمثل كلمة *Ψυχή* و « النفس » كلمة *πνεῦμα* أكثر من معنى طبيعي عن كلمة أخرى وبعد ستة قرون حين استعمل كلمة *πνεῦμα* لتعني « الروح » أصبحت العلاقة بين الكلمتين معكوسة .

٦ - إن النصوص الأربعة من اكسنوفان تمثل فقراته ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ في قائمة ديلز - كرانز ، 135 - 132 pp .

٧ - إن مسألة العلاقة بين هيراقليطس وهيبوزس الميتابوتامى مسألة مهمة وذلك بـ لفظة عامة وبسبب الهجوم الذي يشنه هيراقليطس على فيثاغورس في فقرات ١٢٨ - ١٣٦ (فهرس ج) تماماً مثل ما في الاتهام بأن فلسفته إنما هي



مجرد مجموعة من تعاليم متوسطة ( ديوجنيس اللايرسى VIII, 6. وذلك مرفوض في ديلز - كرانز على أنه نص). وإن ثلاثة أسئلة تحتاج إلى أن تكون موضع اعتبار. أ - وذلك بخصوص الشبه الجزئي بين مذهبي الفلاسوفين. إذ يعلن أرسطو « أن النار هي المادة الأولى تبعاً لهيوزس وهيراقليطس ( Metaphysics 1 : 984a. 7; cf. De Caelo III : 303 b, 21 ) ويقول ديوجنيس اللايرسى : « إن هيوزس الميتابوتامى كان فيثاغوريا آخر والذي كان يعتقد ... أن الكل محدود وهو دائماً في حركة »

( R. D. Hicks' translation in the Loeb Classical Library edition of Diogenes Lartius : 11, pp. 397 - 38 )

ب - وبخصوص التواريخ النسبية - إذ يري دارسون عد يدون أن هيوزس كان متأخراً عن هيراقليطس. ويتحدث تيودور جومبرز عنه على أنه هو «الذي تابع خطوات هيراقليطس» ويدعو به بأنه فيلسوف اختياري... كان يبحث للتوفيق بين تعاليم هيراقليطس وفيثاغورس (greek thinkers, 1, pp. 146, 371) ويسميه زيلر (p. 15) بأنه فيثاغوري متأخر تأثر به هيراقليطس. بل إن R. D. Hicks ( Loc.cit ) يضعه متأخراً في القرن الرابع قبل الميلاد. وعلى العكس من ذلك يضعه proclus على أنه «فيثاغوري من الأوائل»

Commentary on Euclid, Friedländer ed., p. 426, cited in Kirk and Raven, p. 231)

ومن المحتمل جداً أن يكون أرسطو قد اعتبره على أنه سلف لهيراقليطس لأنه حين كان يذكر الرجلين معاً فإنه يضع اسم هيوزس أولاً بالرغم من أن هيراقليطس كان معروفاً أكثر: وأخيراً يعلن Suidas ( Diels-kranz, p. 143 ) أن « بعضاً قد قال إن هيراقليطس كان تلميذاً لأكستوفان وهيوزس الفيثاغوري»

ج - بخصوص التهمة بأن هيوزس لم يكن فيثاغوريا جيدا . قدم هذه التهمة Iamblichus في كتابه « حياة فيثاغورس » ولكن لأن إيامبلوخس كان فيثاغوريا تقيا ، بينما كان هيوزس ثائرا عقليا ( cf. Burnet , p' 94, n. 2 ) وهو فضلا عن ذلك - حسب الأسطورة - قد حطم لأنه اكتشف السر الفيثاغوري بتعذر التطابق بين وتر الزاوية القائمة وضلع المثلث المتساوي الضلعين لذلك يبدو أن الاتهام ضده يجب أن يؤخذ بحذر . ثم تبقى الأدلة بأنه كان على الأقل عضوا في الجماعة ، ومن المحتمل أنه لم يكن فيثاغوريا صحيح العقيدة تماما بل من الممكن أنه قد قدم نوعا من الصلة غير الوثيقة بين بعض تعاليم المدرسة الفيثاغورية وهيراقليطس :

٨ - إن البيتين من شعر بارمنيدس اللذين إليهما الإشارة هما البيتان الأخيران في الفقرة ٦ في قائمة B في ديلز - كرانز تحت عنوان « بارمنيدس » ( p. 233 ) « أن نكون وأن لا نكون » معبر عنها بجملة  $\tau\omicron\ \pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  والجملة الختامية التي قد تشير إلى الفقرة ١١٧ عند هيراقليطس هي  $\kappa\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \delta\epsilon\ \pi\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\rho\omicron\pi\acute{o}\varsigma\ \epsilon\acute{o}\tau\iota\ \kappa\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\omicron\varsigma$

Karl Reinhardt, Parmenides ( 1916 ), esp-pp-155 ff. - ٩

١٠ - المقالة موجودة في بداية الكتاب التاسع من كتابه Lives and Opinions of Eminent philosophers في المجلد الثاني من Loep Classical Library edition of Diogenes . وبالرغم من أن القصص المتداولة بأن دوجنيس يجب أن يحكى كثيرا قد لا يكون لها إلا علاقة بسيطة بالحقيقة التاريخية ، فليس هناك مبرر أن نشك في إخباره عن مكان وزمان ونسب

الفيلسوف، وليس هناك مبرر أن نشك في دقة النصوص المباشرة القليلة ،  
ومعظمها موجود في قائمة الفقرات المقبولة .

#### ١١ - انظر نيتشه :

Gesammelte Werke (Mnsarion Verlag edition, Munich, 1920-1928),  
XIV, P. 75, p. 223; XVI, p. 224; XVI, p. 139; et passim.

إذ يعلن نيتشه أن أولئك الذين هم أقوياء يناضلون من واحد لآخر بضرورة  
طبيعية مثلما يناضل الضعيف نحو شخص آخر . وهو يضيف أن عاطفة البعد هذه  
بالنسبة للآخرين هي الأساس التي يقوم عليها الترقى « هذه العاطفة - التي هي  
غامضة مع ذلك - هي التشوف إلى قُد سيع المسافة أكثر وأكثراً داخل نفس  
الإنسان الخاصة » والتي تقود نحو الميل الأكبر دائماً وهو « العنصر  
الذاتي للإنسان » .

وقد بذلت محاولة لاعتبار هيراقليطس متشائماً على طريقة شوبنهاور كما فعلاً

مثلاً Gottfred Mayer ( انظر المراجع ) .

١٢ - إن ممارسة وقف كتاب في معبد لم يكن شيئاً غير عادي . إذ يحكى  
بلوتارخ أن شاعرة - كسبت جائزة في Isthmia عن شعرها - قد وضعت  
نسخة منه في معبد دلفي احتراماً . وبالإضافة إلى ذلك فإن شخصاً ما - سواء  
كان الشاعر نفسه أو غيره - قد وقف قصائد هزيبود عن جبل هليكون Helicon  
حيث أوردتها تقارير pausanias منقوشة على أقراص من الرصاص . بل لم تكن  
عادة الوقف مقصورة على القصائد . فلقد وقف Oe nopides of Chios  
نسخة برونزية من جدول فلكي على الأوب ، ووقف Xenocrates - في

خزينة على جبل أوليس - حاسبه عن ارتفاع الجبل ، ووقف Eudoxus فلكه في Delos ، ووقف مسافر قرطاجنى يدعى Hanns كتابه عن أسفاره في معبد Baal في قرطاجنة . ولقد جمع هذه الأمثلة وغيرها W. H.D. Rous. في

The Votive offerings ( Cambridge University press 1902 ,p.64)

Cf. Pansanias IX .31.4.

١٣ - في كتاب أرسطو المزعوم ، De Mundo ( V . 396 b, 20 ) يسمى هيرقليطس بأنه « المظلم » ( ó σκοτεινός ) ، وينقل ويوجينيس اللايرمى قوله بأنه « ملغز » ( αἰνικτής ) ، ويتحدث عنه ترتوليان Terrullian بازدرء واضح على أنه مكفر ، بينما يعلن عنه كلمنت السكندرى أنه « أحب أن يخفى المتأفزيقا في لغة من الأسرار » ، وهذه الملاحظة منصوص عليها بدرجة واسعة . ويقول أرسطو ( Rhetoric III. V : 1407 b, 31 15 ) : « إن وضع التنقيط عند هيراقليطس ليس عملا سهلا ، لأننا لانستطيع أن نخبر ما إذا كانت كلمة معينة تخص ما يسبق أو ما يلحق » ومهما تكن الحقيقة في هذه الاتهامات ، فإن السبب الرئيسى في الغموض والصعوبة في هيراقليطس ليس شيئا بسيطا أو ساذجا كالرغبة في الشعوذة ، بل إنه بالأخرى حاجة بطريقة صحيحة وغير ناقصة تماما عن الطبيعة التى تفجأنا بما لايتوقع ، وهى التى لا تثبت أو تنكر بل تعطى رموزا ، والتى تحب أن تختفى ( الفقرات ١٧ ، ١٧ ، ١٩ ) .

١٤ - « وأخيرا ، هناك أوهام انتقلت إلى عقول الناس من المذاهب المتعددة للفلسفات ، وأيضا من القوانين الخاطئة في التطبيق . وتلك أصميا أوهام



المسرح ، لأن كل الأنظمة المتلقاة — في حكمي — ليست إلا مسرحيات كثيرة ، تمثل عوالم من خلقها الخاص على طراز تمثيلي غير حقيقي . وأنا لا أتحدث عن الأنظمة الشائعة الآن فقط ، ولا عن المجموعات القديمة للفلسفات ، لأن تمثيلات كثيرة جدا من نفس النوع قد تكون مركبة ومنسقة في سلوك شبه صناعي ، رأينا أن الأخطار المختلفة تهاجمها مع ذلك أسباب على حفظ الأجزاء المتشابهة . ومرة أخرى لا أعني بذلك الأنظمة كلها فقط ، بل كثيرا من المبادئ والأوليات في العلم التي أصبحت ملقاة بالتقليد والتسليم والإهمال .

Farancis Bacon , The great Instauration ( 1620 ) : Part II, Which is called The New Organon, or, True Directions Concerning the Interpretation of Natur, Sec. xliv.

وإذا تجاهلنا الأمثلة الخاصة للوهم الرابع الذي يقدمه با كون عن طريق التصوير ، والى تمثل أخطارا عقلية معينة في أيامه أكثر مما في أيامنا ، فإننا نحتاج أن نكون متيقظين في كل تفكيرنا خشية أن تقع في خطأ مشابه . فإذا أخذنا على عاتقنا أن ندرس مفكرا بعيدا مثل هيراقليطس فهل نحن في خطر أن نعوقنا « تمثيلات المسرح التي تمثل عوالم من خلقها الخاص على طراز تمثيلي غير حقيقي » ؟ أظن الأمر كذلك . فإن نكتشف أوهام مسرحنا أكثر صعوبة من اكتشاف أوهام أشخاص آخرين وأوهام حضارات بعيدة وأن نعونها على طرازنا الخاص . ومع ذلك فإن مفتاحا للكشف الذاتي في هذه الناحية يمكن الحصول عليه لأولئك الذين يرغبون . وذات مرة روج افريت ديان مارتين Everett Dean Martin المثل : إن الإنسان يعرف بالمعضلات

المدرجة التي يحتفظ بها ، إن كل واحد مناه طرقه الخاصة المفضلة في إقامة التبادلات ، ومن ثم طرقا في الأسئلة ، أو في إقامة تفسيراته على الأسئلة التي تثار . وحين يصبح زوجان مفضلات من التبادلات مصحفين للدرجة أن أمثلتنا ( مهما تكن حرة بوضوح ومجملجة ) تسأل في حدود « إما وإما » ، أو تسأل على أنها تفترضها بطريقة خفية ، فإن ذلك يساوى قولنا إن وهم المسرح قد كبر وامتلأ - امتلا كما غير واع عادة عقولنا . إن هناك مثل هذين الوهمين للمسرح - طريقتان معتقدتان بقوة في افتراض ناذج الإجابة الممكنة عن سؤال معطى - وهما متداولتان هذه الأيام وإذا لم تنظر خلفهما فلمنهما تصبان حاجزين أمام فهم سليم لهيراقليطس . إيهما : ( ١ ) تبادلات الذاتى ضد الموضوعى ، أو العقل ضد الشيء ، أو النفس ضد العالم ، و ( ٢ ) وتبادلات طريقة مسيحية مفككة نوعا ما من التفكير عن الدين ضد معارضة الإمكانيات التي يمثلها الدين جميعا . والنتيجة أن كلا « المعضلتين المخرجتين اللتين تحتفظ بهما » تميلان إلى أن تأخذ شكلهما من هذه الأوهام : فنحن نسأل ( ١ ) إذا ما كان شيء مثل الخير أو الجمال أو صوت مسموع يوجد بداخلى ( أى ذاتى ونسبى تماما ) أو أنه فى العالم نفسه ( بالمعنى الذى توجد به المنازل والأشجار ) ثم نسأل ( ٢ ) إذا ما كانت للصورة المسيحية عن الله والحياة الآخرة صادقة أم أن الدين كله مجرد خيال . والآن من وجهة النظر التي تمثلها هاتان الطريقتان في صياغة الأسئلة ( هذان الوهمان للمسرح ) فإن هيراقليطس سوف يظهر أنه يخالف قانون التناقض بالنسبة للطريقة الأولى ،

لأن الكلمة ( اللوغوس ) بالنسبة له ذاتية وموضوعية في وقت واحد ( تماما مثل التاؤ في الصينية القديمة ودهارما في الهندوسية وبثيوما المقدسة في المسيحية الأولى ) ، ثم سوف يظهر أنه يخالف قانون الوسط المرفوع بالنسبة للطريقة الأخرى ، لأن فكرته عن الألوهية ( فقرات ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٤ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٩ ) وفكرته عن الحياة الآخرة ( فقرات ٥٩ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٨ ) تقدمان إمكانيات غير متضمنة في تبادلاتنا المألوفة بعد المسيحية .

١٥ - ينص إكermann في كتابه أحاديث مع جوته Conversations with Goethe بتاريخ ٢٩ أكتوبر ١٨٢٣ ، على أن جوته يقول : إن كل سلوك - مهما يكن خاصا - وكل تمثيل الحبر حتى من الإنسان ، له عمومية معينة ، لأن كل شيء يكرر نفسه ، وليس في العالم شيء حدث مرة واحدة فقط « ويلاحظ Fritz Strich على ذلك وعلى فقرات مشابهة قائلا : « إن الرمز - في معنى جوته هو الالتحام الأكل بين المثل الخاص والفكرة العامة » ( Der Dichter und die Zeit, Bern; 1947 ) . وكذلك يمدح كولريدج شكسبير لتأثيره « وحدة ونفاذا داخليا للعام والخاص » ( Lectures on Shakespear ) إن جزءا من هدف الشعر الأصيل هو أن يزيل حواجز تمثيلات اللغة المنطقية وتنسيق الفكر بإعادة النماذج الأولى في الإدراك والتفكير والقول .

١٦ - أرسطو ( De Anima III·ii ) في علاقة الإدراك بما يدرك ، والفصل

الرابع ، في علاقة العقل بما يفهم عقليا .

١٧ - استعمل جون كيتس الجملة في رسالة إلى أخيه جورج ، ديسمبر ١٨١٧ ، بمناسبة الملك لير: « بأنه يفجأتني أية جودة تشكل رجلا ذا إنجاز - خصوصا في الأدب ، وأن شكسبير يمتلك شيئا ضعفا جدا . إنني أقصد القدرة السالبة ، وهي ، حينما يكون إنسان قادرا أن يكون في أشياء غير معينة ، وفي أمرار ، وفي شكوك دون وصول منفعل وراء الحقيقة والعقل » .



## الفصل الاول

### منهج البحث

١ - يسمى سكستس القعر الأرنلى (قارن بالاشارة إلى الفقرة في فهرست ب) « قوله افتتاحية » ( προειρημένον ) ويقول إنها تعطى مفتاحا لمجال ( περιεχου ) كتاب هيراقليطس عن الطبيعة .

٢ - يكتب بيرنت : « إن الكلمة ( اللوغوس ) هي - ابتداء - حديث هيراقليطس نفسه ، ومع ذلك فنحن قد نسميها « كلمته » كما لو أنه نبي » .  
ولبقية المناقشة انظر : Burnet, p. 133.n.1. وقارن بالإشارة إلى الفقرة ١١٨ ( فهرست ب ) .

٣ - يقدم Wilamowitz في نشرته لكتاب Euripides' Herakles شاهدا يؤيد به رأيه بأن الكتاب الإغريق الأكثر قدما لم يستعملوا عناوين وصفية لمحتويات الكتاب ، لكنهم كانوا يبدأون بالإعلان : « فلان - وفلان يتحدث على النحو التالي » ( λέγει τὰδε ) والطبيب الفيثاغورى القميون ، وهو معاصر تقريبا لهيراقليطس - يفتح كتابه بهذه الكلمات : « هذه كلمات القميون الكروتوني ، ابن يريثوس ، التي تكلم بها إلى بروتينوس ، وليون وبائيلوس » . وعلى أية حال ، فلان القمون كان يعيش في إيطاليا ، فإن ممارسته لا تقدم شاهدا قويا فيما يخص هيراقليطس . وعلى أية حال فإن عددا من الباحثين يتفق مع رأى ديلز بأن كتاب هيراقليطس قد يكون بدأ بمثل هذه الطريقة

٤ « اللوغوس العامة والالهية » Τὸν κοινὸν κόλον καὶ θείον

« التي بمشاركتنا فيها : οὐ κατὰ μετοχήν . سكسنس امبريقس ، Loc.cit. ( في الإشارة ١ ) . Sec.131 . ولقد يعترض بأتني أحرف المناقشة باستعمال الحرف الكبير في “Logos” ( λόγος ) ، ولكن من الممكن أيضا أن أستخدم حرف ابتدائي صغير قد يحرف المناقشة في اتجاه مضاد . ولكنني أستخدم حرفا كبيرا فقط - كما هنا - حين تكون الصياغة واضحة في أن الإشارة الأساسية إشارة كوسمولوجية .

هـ - إن الرأي بأن الذي يدركة ملاحظون كثيرون شيء يستحق الثقة - يؤدي أنهم لا يملكون « نفوسا بربرية » ( الفقرة ١٣ ) - وأن الذي يدركه ملاحظ واحد دون مشاركة هو شيء زائف ، هذا الرأي يمثل مساهمة مهمة قام عليها بناء العالم الطبيعي . إن المنهج العلمي الذي كان قد تطور في ملطية قد تضمن تأكيذا كبيرا على الملاحظة المشتركة أكثر مما كان يمكن أن يوجد في كلمة الرؤية عند الشعراء و « الحكماء » ( σοφοί ) . لكننا لا نجد شاهدا في الفقرات القليلة البعيدة عند الفلاسفة المليزيين أنهم قد حاولوا أن يصوغوا طبيعة المنهج الموضوعي الجديد الذي كانوا سيدأون في استعماله . ولقد كان هيراقليطس أكثر وعيا بالمشكلة كما تشير فقرات ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ١١٩ ، ١٥٠ على وجه الخصوص . ولا ريب أن نوع التجربة المشتركة بدرجة واسعة التي تستعمل في العلم تحتاج - لامفر - إلى أن تكون مكاملة بدرجة معينة من البصيرة الخاصة أيضا ، ومن المؤكد أن قارىء هيراقليطس لن يقول إن مثل هذا البصيرة مفقودة في نطوقه . وعلى أية حال فلقد كان ذا أهمية كبيرة في التطور

المبكر للعلم أن نجسد تعرفا على دعاوى الملاحظة الموضوعية ، ولقد شارك  
هيراقليطس في هذا التعرف .

٦ - ايتشارمز ، الفقرة ٥٧ Diels - Kranz, p. 268 وفي مقابلة الكلمة  
الإلهية بالحساب الإنساني يستعمل ايتشاووز لفظة λογισμὸς للفكرة الأخيرة .  
٧ - Kirk and Raven, p. 188 . معظم ما كتبه كيرك ورافن عن  
الموضوع ممتاز ، ولكن استعمالهم لفظة « الفكرة » بتطبيقها على الكلمة  
( اللوغوس ) تفجاني لأنها مضللة بطريقة خطيرة .

٨ - وهكذا كان هيراقليطس قادرا أن يقول في الفقرة ٨١ إن الناس  
ينبغي أن يتحدثوا بوعي عقلي ( εὖν τῷ ) وبذلك ينشئون بقوة بما هو مشترك  
في العموم ( τῷ εὖντῷ ) . قارن بالإشارات على فقرتي ٨ ، ٢ ( فهرست ب ) .

## الفصل الثاني

### السيلان العام

١. إننى أتبع عادة ترجمة  $\phi\theta\eta\rho\acute{\alpha}\varsigma$  γένεσις بالمركبين « أن يوجد » و « أن يمتحنى » . إن كلمات أكثر بساطة مثل « الخلق » و « التدمير » أو « الظهور » و « الاختفاء » ، قد تحمل مفهومات مضللة .

٢ - Atristotle Physics 1. vi: 189 a, 22 ff . ويضيف أرسطو :  
« إن نفس الصعوبات توجد مع كل متناقضين : إن الحب لا يمكن أن يفكر فيه [ على عكس نظرية امبادوقليطس ] على أنه يجمع الصراع ويخلق شيئا منه ، ولا يستطيع الصراع أن يفعل ذلك للحب ، بل أنهما ينبغي أن يعمل على شيء ثالث : » إن تصويراته معينة كى تؤيد جدله - ضد هيراقليطس - بأن شرحا سليما للعالم يتطلب أكثر من مبدأ الثنائية ( التناقض والصراع ) ، إنه يتطلب أيضا مبدأ الثلاثية ، بمعنى أن أى تصور سليم للتغير يتضمن ثلاث أفكار - عن حالة سابقة ، وحالة لاحقة ، و « شيء ما يبقى دون تغيير خلال العملية » .

٣ - « الحرب وزيوس هما نفس الشيء » :

τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι; καὶ θάπερ καὶ τὸν  
Ἡράκλειτον λγειέν Philodemus., in Dox., p. 548

مع حروف قليلة مفقودة جددتها ديلز .

٤ - عن القدر والضرورة .

Ἡράκλειτος πάντα καθ' εἰμαρμένην, τῇ δὲ αὐτῇ ὑπὸ χρεὶν  
ἀνάγκῃ.



ستوباؤس وبلوتارخ في 322 p. Dox., قارنث ثيوفراستس الذي  
يقول عن هيراقليطس « إنه يضع نظاما معيناً ووقتاً محدداً يحدث فيه تغير  
كوني حسب ضرورة مقدرة معينة » .

κατὰ τινὰ εἰμαρμένην ἀνάγκην — Dox., p. 476.

هـ - أرسطو : عن الصدفة physics 11.iv-iv:195 b,31-197a,13 وعن  
الضرورة : 11. ix: 199 b,34-200 b, 9 . إنه لسؤال جدلي كيف أن أرسطو  
يقصد أن يربط هذين التصورين ، ولكن يبدو لي أنه يعتبرهما متشابهين من  
حيث إنهما يمثلان - من نواح مختلفة - نوع الحدوث أو مظهر الحدوث الذي  
لا يعتمد على الغرض العاقل . إن حادثة الصدفة يمكن أن تحدد (وهكذا فسرت  
198 a, 5-7 ) على أنها غير مقصودة ، ومن ثم فإن حادثة « الضرورة » التي  
نحدث كي تؤثر على هدف إنساني بأن تكون في صالحه أو في غير صالحه ،  
كي تبدو كما لو أنها حدثت من أجل هذا الهدف الإنساني أو كي تعوقه ، بالرغم  
من أنها لا تفعل ذلك في الحقيقة .

### الفصل الثالث

#### عمليات الطبيعة

١ — يأخذ Oswald Spengler النار على أنها رمز ل  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \eta\epsilon\tau$  ، التي يفسرها على أنها «المبدأ السابق» للطبيعة ( Der metaphysische Grundgedanke der herakleitischen philosophie , A. 1. 3 )

٢ — Gustave Teichmüller , Neue Studien Zur Geschichte der Begriffe , Heft 1 , p. 2 et passim

إن الميل إلى اعتبار هيراقليطس على أنه فيلسوف أيوني يسير على أثر ملطية ، ومن ثم أخذ تصوره عن النار في معنى طبيعي خالص ، إنما هو تبسيط كبير يوجد عند عدد من الكتاب ( مثل Julio Navarro Monzó في La Busqueda presocrática ) وأصبح ذلك - لسوء الحظ - مستقرا في كتب عديدة .

٣ — Aristotle De Caelo 111. v : 303 b , 12 .

٤ — Aristotle Metaphysics 1-iii : 984 a , 7 .

٥ — إن المعلقين اليونانيين الرئيسيين على أرسطو يأخذون التصور الهيراقليطس للنار على العموم في معنى مادي . فيشير Asclepius بـ تكرار إلى نار هيراقليطس في سياق يظهر أنه يعتبرها على أنها تلعب دورا مشابها للماء في نظام طاليس والهواء في نظام انكسمانس ، والتي يصفها في الجملة :

$\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu\ \psi\lambda\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$  ( Commentaria in Aristotelem Graeca VI, Pt. 11 , p. 25 , cf . p . 148 19 سطر )

وفي مكان آخر يقول عن . هيراقليطس والميليزيين إن كل واحد منهم  
أخذ مادة طبيعية (النار في حالة هيراقليطس) كي تكون « مبدأ ماديا مجسدا »  
(ὁματικὴν ἀρχὴν ἐποίουν καὶ ὑλικήν)

ويقدم الكسندر الأفروذيسي نظرية مشابهة في تعاليمه على ميثاقين يقرأه ماو  
في 'Comm.Ar. Gr.1,p. 45' ، وبعد ذلك - على أية حال (op.cit., p.670)  
يتحدث عن النار الهيراقليطية على أنها ليست فقط ἀρχή بل أيضا οὐσία ويوحى  
استعمال الكلمة الأخيرة بأنه قد يكون في ذهنة شيء ، « أكثر من مبدأ طبيعي »  
لكن دون أن يوضح ما هو هذا الشيء .

ويقول سمبليفس في Comm.Ar. Gr.VII,p.621 يقول إن هيراقليطس قد  
اعتبر النار على أنها « المبدأ الأول المجسد » ( πρῶτον τῶν σωμάτων )

٦ - إن النار بالنسبة له ( هيراقليطس ) ليست مجرد رمز لعملية عامة  
وليست أساسا مصرا على أن يكون متشابهها خلال تبادلاتها النوعية . وهو  
يتحدث عنها كعلامة للاستبدال مثل الذهب في التجارة وعلى أنها متضمنة في  
التغير نفسه ، وكان من السهل بالنسبة له في هذه الحالة أن يشابه بين العلامة  
والشيء المعلم لأن النار تظهر أن تكون الظاهرة الموحدة الوحيدة والتي ليست  
شيئا إلا النار .

Harold Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic  
Philosophy," Journal of the History of Ideas, XII (1951),P.331.

٧ - كلمات هيوليتس هي : λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι

وترجمة Legg هي : « ولكنه يقول أيضا إن النار مدركة وعلة لحكم العالم »  
وعلى ذلك تتبع الفقرة التي هي الفقرة ٣٠ : « وهو يسميها الاشتهاء والشمع » .

وكلمات ستوباؤس هي :

Ἡράκλειτος οὗ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ  
ἐπίνοι αὖ (Dox., p. 331 )

والترجمة موجودة في النص . ويقترح كيرك (P. 356) أن هيراقليطس  
قد يكون اعتبر أنه ليست كل النار عقلية ، بل فقط النار ذات النوع الأكثر  
نقاء والأكثر تأثيرية .

٨ - إن روبرت بويل Robert Boil كيميائي القرية السابع عشر يتحدث  
« عن هذين المبدأين العظيمين والكاثوليكيين للأجساد ، المادة والحركة  
(Works, iv, p. 27, "On the Excellency of the Mechanical principle")  
وكلمة « الحركة » في سياق بويل تعني الحركة في فراغ ، وليست التغير النوعي  
ومن أجل ذلك فهي أكثر دقة وأكثر تركيزا من الناحية الدلالية من  
الكلمة اليونانية κίνησις إن قبول حركة فراغية أنها سابق أتولوجي على أنواع  
أخرى من التغير قد صبح بعمق في تفكيرنا المعاصر حتى إننا ينبغي أن نقوم  
بجهود حازم كي نتحقق من أن الإغريق - في معظم أمرهم - لم يشاركو في  
هذا الافتراض ، ولم يفعل ذلك هيراقليطس على وجه التأكيد . فإرن بالمقابلة -

W . A . Heidel , " Qualitative Change in pre -Socratic  
philosophy," in Archiv zur Geschichte der philosophie , 19 (1906),  
pp. 333 — 379.

٩ - Aristotle ( De Caelo. III. v : 304 a, 10 ff. ) وهو يقول إن



المشابهة التي تقوم عليها المناقشة الثانية هي « إن الجسم الأنقى هو النار ، بينما الهرم - بين الأجسام - بدائي وله أجزاء صغيرة » أما تعليق سيمبايوس منكرًا أن هيراقليطس قد تصور النار حدودًا هرامات ، فهو في :

Commentaria in Aristotelem Graeca , VII , p.621 , lines 7 ff.

١٠ - إشارة أبيقورس إلى *πρῆστήρ* موجودة في رسالته إلى يشوكليس ،

: Secs. 104-105

Epicurus : The Extant Remains ed. Cyril Baily ( oxford , 1926 ) , p.71

وعند لوقريئس تحدث كلمة *πρῆστήρ* في الكتاب السادس سطر ٤٢٤ ، ووصفه عن التقلبات الجوية ( الميتورولوجي ) في سطور ٤٢٢ - ٤٥٠ موافق للموضوع . وملاحظة سيريل بيلي المنصوص عليها توجد في تعليقه على سطر ٤٢٤ في المجلد الثالث p.1618 في نشره لوقريئس (oxford, 1947) . وإشارة سينيكا إلى الظاهرة نفسها موجودة في كتابه :

Quaestiones Naturales v.xiii.3. Cf. Buruct, pp.149-159 , kirk, pp. 325-331

١١ - kirk, p.356 ، ويعتبر بلوتارخ الـ *πρῆστήρ* والـ *κρᾶνός* على أنها ظاهرة من نفس النوع تقريباً :

Dox. , p. 275 , Line 2.

١٢ - Aetius — plutarch, in Dox., p.276

١٣ - « إننا نأتي إلى الوجود بانبثاق من الهواء » :

κατ' ἔκπνοαν τούτον γιγνόμεθα

بينما تشير لفظة *τούτον* إلى *αὐτό* في الجملة السابقة : أنكسمانس ، الفقرة ١٣ - في ديلز-كرانز . وبالرغم من أن الفقرة منكرة في ديلز-كرانز على أنها « *gefälschtes* » - أي من المحتمل أنها ليست الكلمات الحقيقية التي استعمالها أنكسمانس - فإن هذا الاحتمال لا يؤثر على النقطة الموجودة في الفصل .

١٤ - يعلن كيرك p.115 عن الفقرة ٣٤ أن « وجود الهواء يظهر أننا نتعامل مع ترجمة رواقية لهيراقليطس . وبينما قد يكون ذلك كذلك فإن مناقشتي في الفصل مقصود منها أن تظهر احتمالا آخر .

١٥ - *plutarch, On the E at Delphi, 392 C.*

١٦ - *Galenus, Historia philosophiae, in Dox., p. 626*

كلتا الفقرتين اللتين تذكران نظرية هيراقليطس المذكورة بأن الهواء أولي ، توجدان في سكستس أمبريقس .

Against the physicists ( vol.III of the Loeb Classical Library , edition ) .

والفقرة الأولى في : ( *ibid.*, pp.173,175 ) Bk.1. 360 ( *وجملتي* : « العناصر الأولى والأساسية » ترجمة لـ *ἀρχή καὶ στοιχείον* . والفقرة الثانية التي تعلن على حجية Aenesidemus بأن هيراقليطس اعتقد في أن الموجود (*τὸ ὄν*) الأولى هو الهواء ، موجودة في ( *ibid.*, p.325 ) Bk.II, 233 من نفس المقالة .

Cf. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* ( Bollingen Series , XLV , Pantheon Books 1954 ) . — ١٨

وخصوصا الفصل الثانى « The Regeneration of Time » .

١٩ — Kirk , pp.336 - 339 ومع أن نقطة كيرك الخامسة تبدو أنها تتضمن مناقشتين متميزتين فإننى قد تبعت ترقيمه . وصفحاته 335 - 307 - التى تتضمن تفسيرات لل فقرات ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ( وتقابل ٣٠ ، ٣١ عند ديلز ) صفحات سليمة بطريقة غير مباشرة .

٢٠ — plato Sophist 242 D - E.

٢١ — انظر مثلا Theaetetus 152 E,ff. حيث يهاجم سقراط الأفلاطونى المذهب ، الذى لم يستفص بوضوح — بأن كل الأشياء التى تقول إنها « توجد » إنما هى حقيقة فى عملية صيرورة — وهو مذهب ينسبه إلى « سلسلة كاملة من الفلاسفة » ، ومن بينهم بروتاغوراس وهيراقليطس وأمبادوقليس بل وهو ميروس .

٢٢ — Aristotle De Caelo.I.X : 279 b, 15 - 17 وترجمة J.L.stocks مستعملة هنا (Oxford, 1922) ويفسر ستوكس هيراقليطس على أنه يعتقد « فى تغيرات دورية فى نظام العالم ككل » وأن « العالم يوجد — كما هو — فى تتابع من الحيات » . وهو يضيف — بطريقة معقولة كما أظن — أن جملة أرسطو « التبادل فى العملية المدمرة » جملة مضللة نوعا ما ، لأن التبادل المفترض إنما يقع بين تولد وتدمير — وهو تناقص يجد فيه ستوكس شيئا بالحب والصراع عند أمبادوقليس . وسمبليتيقس — فى تعليقه على الفقرة فى De Caelo — يستعمل

الفعالين  $\epsilon\kappa\nu\rho\theta\sigma\theta\alpha\iota$  و  $\sigma\omega\nu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  ليدلا - بالتبادل - على الذوبان الناري للعالم في احتراق عام ثم القيام المتتابع لعالم جديد .

( *Commen'aria in Aristotelcm Graeca* vi, p.294 ) وفي رسالة

بلوتارخ وأناشيد استوباؤس ( وقد قارنهما ديلز في عمودين متوازيين : Dex.pp.283-284 ) ينض على هيراقليس على أنه يقول : « إن النار هي المبدأ الأول لكل الأشياء ، لأن كل الأشياء تنبثق منها ثم تفتى » والقوله محذوفة من المجموعة الحالية لل فقرات ، لأن حجيتها قد اعترض عليها ديلز وبأى ووتر ومعظم الباحثين الكلاسيكيين . ويستمر بلوتارخ - وترجمته أكمل نوعا ما من ترجمة استوباؤس - إلى أن يحكم النص المقصود مع أقوال بأن العالم يخلق خلال انطفاء النار ، وأنه بعد أن تتم العملية الطويلة للخلق الكوني ( وهو مانسميه الآن بالنشوء ) فإن العالم والأحياء كلها التي فيه (  $\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$  )  $\tau\acute{\omicron}\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\upsilon\nu$  ) مرة أخرى (  $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \delta\epsilon$  ) تذوب بالنار في الاحتراق العام (  $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \epsilon\kappa\mu\iota\rho\omega\sigma\epsilon\iota$  ) . ولأن بلوتارخ يستعمل حديثا غير مباشر في هذه اللقولات فإنه يقصدها بوضوح ( سواء كان مصيبا أم مخطئا ) كنصوص من هيراقليطس . وعلى فرض أن بعض اللغة قد تكون من أصل رواقى ، فليس هناك سبب ألا تكون الأفكار ( التي تصورت بسهولة في تصور واضح ) قد تكون أكثر قدما .

٢٣ — *Aristotle Physies* III.v:204b, 65 — 2059,4. ، والكلمات

الدالة هي :

$\acute{\alpha}\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \dots\ \eta\ \epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \eta\ \gamma\acute{\iota}\gamma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \tau\epsilon\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\iota\nu\tilde{\omega}\ \sigma\pi\epsilon\rho$   
 $^{\circ}\text{H}\rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma\ \phi\eta\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \gamma\acute{\iota}\gamma\kappa\epsilon\sigma\ \theta\alpha\acute{\iota}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \pi\acute{\iota}\rho.$



ومن ناحية أخرى Cherniss يناقش أن موضوع الجملة الذي يشير إلى هيراقليطس ليس  $\alpha\lambda\alpha\nu\tau\alpha$  بل  $\pi\epsilon\rho$  : ووفق هذا التفسير فإن هيراقليطس يكون لا يقول إن كل الأشياء تصير نارا ، بل إن النار تصير كل الأشياء ، ومن ثم فإن أرسطو يردد ( بالرغم من أن تشيرنس لم يقل هكذا ) على أنه موافق له في هذه الجملة بدلا من أن يكون معارضا . « وذلك - وهو يستمد إثبات هيراقليطس - كما لو أنه يقول : « إن النار لا تستطيع أن تكون لامتناهية ، أو موجودة وحدها في غياب أشياء أخرى حقيقية ، والحق أن هيراقليطس يوافق على ذلك ، لأنه يقول إن النار تصير باستمرار أشياء أخرى غير ذاتها » انظر :

Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of presocratic philosophy*.  
p.29, n. 108

ولكن الأمر يكون مفاجئاً أن يترك أرسطو طريقته العادية إذا كان قد اعتمد على هيراقليطس في الإثبات .

وإذا أخذنا إذن  $\alpha\lambda\alpha\nu\tau\alpha$  أن يكون الموضوع و  $\pi\epsilon\rho$  ليكون المحمول لمصدر الفعل  $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  ( كما فعل معظم المفسرين غير تشيرنس ) ، فإن السؤال الفنى الوحيد الذى يبقى هو إذا ما كان  $\alpha\lambda\alpha\nu\tau\alpha$  يفهم انفاصليا أو جمعيا أى هل يؤكد الفعل أن كل الأشياء في عملية مستمرة من الصيرورة نارا (وهو المعنى الأكثر احتمالا للفقرة ٢٨) أو أن كل شيء في زمن معين (  $\pi\omicron\tau\epsilon$  ) يصير نارا في نفس الوقت ؟ إن زيلر يوافق على الرأي بأن  $\alpha\lambda\alpha\nu\tau\alpha$  يدل على التجمع المتزامن للأشياء كلها ، كفعل متميز عن  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  الذى يدل على

كل الأشياء انفصاليا وانفرديا . وعلى العكس ، فإن بيرنت ينكر أن هناك  
اى اختلاف ذى قيمة بين التعبيرين . ويبدو أن السؤال موضع المناقشة لا يمكن  
أن يجاب عنه بالتجائنا إلى هذه الكلمة وحدها .

٢٤ - القولة عند آيتس متبوعة بشرح ، قد يكون مقصودا على أنه تفسير  
لآراء هيراقليطس ، ومن المستحيل أن نعرف على وجه التأكيد . والفقرة  
تسير هكذا : خلال انطفاء النار تخلق كل الأشياء فى العالم . أولا ينسحب  
الأخشن فى نفسه منتجا أرضا ، ثم تتحول الأرض - خلال تفكك النار - إلى  
ماء ، ويتبخر الماء هواء ، ثم مرة أخرى يذوب العالم وكل الأجساد التى فيه بالنار  
فى الاحتراق العام ثانية » . ( Dox., p. 284 ) .

٢٥ - الكتاب الأرسطى المزعوم De Mundo 401 a. 8 ff. : « كل  
الحيوانات - وحشية كانت أو أليفة ، متغذية فى الهواء أو على الأرض أو فى -  
الماء - تولد وتنضج وتحلل فى طاعة شريعة الله ، لأن فى كلمات  
هيراقليطس . . . » - حيث ينص على الفقرة .

#### الفصل الرابع - النفس الانسانية

١ - Arius Didymus in Dox. p 471, line 2 —

٢ - 403 a, 21 Aristotele De Anima 1.i : ٢ - ١ ( τὰ πάθη )  
حيث « لنفس » أو « للنفس » مفهومه ( هى معان واضحة فى الموضوع  
( λόγοι ἐννοιῶν ) . وبعد ذلك فى Bk.II of De Anima يحدد أرسطو النفس  
ذاتها بأنها « المرحلة الأولى من الحقيقة لكونة طبيعية لها حياة  
كامنة فيها . »

( 412 a. 20 — 21 . J.A. Smith's translation in the Oxford University Press series )

« وأنها » المرحلة الأولى من الحقيقة لجسم طبيعي منظم »

( نفس الشيء : 412 b. 5 - 6 ) .

٣ - يذكر ثيوفراستس - في De Vertigine - النظر على وجه الخصوص لأنه لو توقفت حركات الرأس ، أو أربكت ، فإن وضوح الصورة المرئية ينهار وهو يلاحظ أن طبيعة الصورة تصان وتوجد (σώζεται καὶ συνμνεται) خلال هذه الحركة نفسها (κίνησις) . انظر Walzer. p. 134

٤ - يكتب كيرك : « إن النفس تستعمل الشم في هادس لأنها محاطة بشيء جاف أكثر مما هي أقل جفافاً . وحين يتذكر شخص أن النفس في الحياة كانت متميزة على أنها شكل من النار ، فلا يكون من الصعب أن يستنتج أن هادس عند هيراقليطس هي مملكة النار التي فيها تكون المقوس غير الجسدية ذاتها نارية » .

G. S. Kirk, American Journal of philology.

( 70 [ 1947 ] , p. 389. )

قارن بفهرست ب - الإشارة إلى الفقرة ٨٦ .

الفصل الخامس - من وجهة النظر الدينية

١ - Euripides, The Trojan Woman, line 883 . وينص سكسنس

على الفقرة على أنها بداية لمناقشة اللوغوس الهيراقليطية :

٢ — Sextus Empiricus Against the Logicians 1.129-130 «اللوغوس

الإلهية» هي « $\delta\ \theta\epsilon\iota\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ » «العاقل»  $\nu\omicron\epsilon\iota\omicron\varsigma$  «الواعي مرة أخرى»  
 $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \epsilon\mu\phi\rho\omicron\nu\epsilon\varsigma$ .

٣ — أ. كسنوفان ، النقرة ١٥ في ديلز - كرانز .

٤ — إن ذكر أرسطو للملاحظة طاليس بأن النفس متفشية خلال العالم كله ،  
موجودة في De Anima 1. 5 : 411a, 7-8 . وتعليق سيمبليفس في  
Comentaria Graeca, xl; p. 73 . وقولة طاليس عن أن المغناطيسي له نفس  
قد ذكرها أرسطو في De Anima 504 a. 19 .

٥ — إن مناقشة Cebe — بأن ارتباط النفس بالجسد قد يكون شبيها  
بارتباط الجسد بملابسه — وأن النفس تعمر أكثر من عدد من الأجسام  
كما يعمر الجسد أكثر من قطع الملابس — مع أن كلاهما لا يستمر خالداً لكل  
ذلك — هذه المناقشة موجودة في كتاب أفلاطون . . phaedo 87A - 88 c .  
وتظهر إجابة سقراط — مثل ذلك في 95, A-E .

٦ — مناقشة للتعدد موجودة في :

The Burnig Fountain (Indian university press, 1954) pp. 61-  
62, 112 - 117, 149 - 151.

وبالإشارة إلى التفكير اليوناني القديم ، pp. 254-255

G.S. kirk, «Heraclitus and Death in Battle,» in — v  
American Journal of philosophy. 70 (19.9) , p. 390.



قارن بفهرست ب ، الاشارة إلى الفقرة ٨٦

#### الفصل السادس - الانسان بين الناس

١ - انظر الإشارة ٦ على الفصل الثامن . وأنا - بطبيعة الحال - لا أنسب لأرسطو المعنى الممتد لـ *ἀμαρτία* المقترح في الص . ولقد يكون أرسطو - كما يقول S.H. Butcher في Aristotle's Theory of poetry and Fine Arts.p.295 - استعمال الكلمة في نفس المعنى كما يستعمل عادة لفظة *ἀμαρτία* والتي يحددها ( Nicomachean Ethics v.viii : II 35 b 16 ) على أنها خطأ لا يمكن تجنبه . ويضيف بوتشر أن كلتا اللفظتين قد استعملهما أرسطو في المعنى الأوسع للخطأ الذي يرجع إلى جهل لا يمكن تجنبه ، على أنه مرادف لـ *ἀνύκλεια* ( سوء الحظ ) . والآن ، بالرغم من أن أرسطو - في الأخلاق - يصل إلى تمييز متنبه بين الأحداث الخالقة بقوة المعرفة والأحداث المخلوقة في جهل لا يمكن تجنبه ، فإنه يقول - في الشعر - ( XIV : I453 b 27 - 31 ) إن الحدث الرئيسي في الحطة التراجيدية يمكن أن تكون واحدا منها ، وهو يذكر Oedipus Tyrannas لسوفوكليس على أنه مثل للنوع الأخير . ولقد تعرف أوديب - بطبيعة الحال - وهو جاهل بما يفعل ، ومع ذلك فإن سوفوكليس يسميه في العنوان : *τύραννος* ، وهي لفظة تحمل مفهوم المسيطر . فأوديب إذن قد سيطر ، ومعظم القوة في مسرحية سوفوكليس تأتي من المعنى الواضح أن الحالة الإنسانية العامة الكامنة يمثلها الحدث التراجيدي . إن كل الناس مسيطرون بمعنى ما ، وكل الأشياء تسيطر بوجودها نفسه ، ومثل هذه السيطرة - في المعنى الأوسع - إنما هي نوع من التخليط .

٢ - cf. Jeoffery S.kirk." Heraclitus and Death in Battle . "

٣ - عن الدور الدلالي للتورية انظر :

William Empson . Seven Types of Ambiguity ( oxford university press. 1930 ) .

وقارن بالإشارة على الفصل الخامس ؛ الإشارة ٦ :

٤ - kirk. pp. 50-51 ، وعلى أنه ضد راينهاردت : pp. 215 ff.  
parmenides. و Gigon . untersuchungen zu heraklit. p. 14.  
والنقطة ليست أنه لم يكن هناك فرق بالنسبة للعقل القديم بين القوانين المشترعة والقوانين غير المكتوبة - لأن هذا الفرق كان موجودا بطبيعة الحال ، وأن مثل تلك القوانين غير المكتوبة كذلك التي تحمل واجبات الإنسان نحو الآلهة ، ونحو الوالدين ، ونحو الضيوف كانت تعتبر أكثر أساسية - ولكن مثل هذين النوعين من القوانين كانت οἱ ἀνθρώποι νόμοι وعلى أنها كانت من الدرجة الثانية وأن القانون الإلهي الواحد كان يغذيها : ὑπο ἐνὸς τοῦ θεοῦ.

٥ - إن حادثة Byrsa واختفاء الثور المذكورة في Aeneid 1.365 370 وحادثة الحصان الخشبي المذكورة في II 234 ff . و سطر ٢٣٤ ، نفسه له أهمية خاصة Dividimus muros et moenia pandimus urbis . ولجعل البداية واسعة لكي يجرى منها الحصان الخشبي كان على الطرواديين أن يشطروا جزءا من سور مدينتهم وبذلك « يفتحون دفاع المدينة » وبعيدا عن التهديد المجهول داخل الحصان ، فإن إضعاف سور المدينة كان سيئا من وجهة النظر

العسكرية ، والعدو يترصد غير بعيد ولقد كان ذلك أسوأ - بالنسبة للعقل القديم - في مظهره الرمزي والسحري .

### الفصل السابع - النسبية والتناقض

١ - اسكليپوس ، تعليق على ميتا فيزيقا ارسطو في :

Commentaria in Aristotelem Graeca. vl. pt. II. pp. 258

٢ - لقد طورت التمييز بين اللغة العميقة واللغة المختصرة في .

The Burning Fauntain. pp. 24 - 29. 48 - 51

Hippolytus The Refutation of All Heresies lx. + ٣

وهو يصف حركة الأ لا ووظ بقوله : لأن الطريق العصاد يحاط [ أو يلصق ؟ ] بدائرة [ أو حركة دائرية ] «

ἄνω γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλῳ περιέχεται.

٤ - القميون الكروتوني ، الفقرة ٢ في ديلز - كرانز . ويعتقد أنه كان

يعيش بعد جبل من هيراقلطس تقريبا . وليس هناك شيء يعرف عنه إلا القليل . وهناك فقط أربع فقرات حية أخرى من كتاباته .

### الفصل الثامن - الائتلاف الخفي

١ . Hasting's . Encyclopaedia [of Relig and Ethics. + ١

بعد كلمتي « الحقيقة والوهم » : ديلز الكلمتين اليونانيتين المقابلتين التي في

ذهنه ، ἀλήθεια و δόξα .

Hermann Frankel; » Heraclitus on God and the menalphenomenal World » American philological Association; Proceedings 60 (1938) ; pp. 320 ff.

٣ - phaedo 85 E. ff. ويستعمل سيمياس - وهو فيثاغوري - كلمة  $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  على أنها تعني « تناخبا صحيحا بين هذه العناصر الجسدية كالحر والبارد ، والرطب والجاف » ولو كان ذلك كل شيء ، فإن تفسير كيرك غير الموسيقى للكلمة قد يبدو ملائما . ولكن سيمياس في الجملة السابقة كان يتحدث عن  $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  التي تنتجها أوتار القيثارة والتي يظهر منها طبيعة صورته الاستعارية .

٤ - ينص أرسطو ( Nicomachean Ethics VIII.1 : II55 b,5 ) ظاهريا من هيراقليطس على أنه يقول إن  $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  الأجل ينتج من الأنغام المتناقضة  $\epsilon\kappa\ \tau\omega\nu\ \delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\acute{o}\tau\tau\omega\nu$  .

حيث تفهم كلمات « الأنغام » ( ويربط أرسطو هذا بالقولات التي ينسبها أيضا إلى هيراقليطس ، أن المتناقضات تتحد ، وأن كل الأشياء تحدث خلال الصراع . ولا يقبل دياز - كرانز هذه الملاحظات على أنها تعرض هيراقليطية موثقة .

٥ - Edmund Pfeiderer , Die Philosophie der Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. p. 80

٦ - الشعر لأرسطو XIII : 1453 a,10 حيث يقال إن تراجيديا مؤثرة تحدث  $\delta\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\iota\nu\acute{\alpha}$  . والفعل المشابه  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{o}\nu\epsilon\iota\nu$  يمكن أن يرى مطورا معناه الاستعاري في هوميروس ، لأنه يطبق في الإلياذة (v. 287) على رمح يفقد شافته ، وفي وقت الأوديسة (XXI.155) أصبح معناه « أن يفشل إنسان في غرضه » .

٧ - Marcus Aurelius Meditations VI.42 ، والفقرة التي فيها النص

تفسير - في ترجمة Long - على النحو التالي :



« إننا جميعا نعمل معا لنهاية واحدة ، بعضنا بمعرفة وامتياز ، والآخرون لا يعرفون ما يفعلون ، وكذلك الناس حين يكونون ناعمين أيضا ، والذين من بينهم كان هيراقليطس كما أظن ، الذى يقول إنهم يعملون ويتعاونون فى الأشياء التى تحدث فى العالم . ولكن الناس يتعاونون على أنماط مختلفة ، وحق أولئك الذين يتعاونون بكثرة والذين يجدون خطأ مع ما يحدث ، وأولئك الذين يحاولون أن يعارضوه وأن يعوقوه ، لأن العالم فى حاجة إلى مثل هؤلاء الناس . »

شك - ينبغي أن يدرس في علاقته مع السياق المروى وفي علاقته في أية شواهد أخرى تخص آراء هيراقليطس الموضوع الذى يدرس. فنحن - من ناحية - ينبغي أن نحاول أن نكون واعين تقديرا بكيف ولماذا يقدم كاتب معين نصا من هيراقليطس ، وينبغي أن نضع موضع الاعتبار إذا ما كان الموقف العام وغرضه قد يكونان يدفعانه ليعطى النص تأكيذا أو تحريفا قد يكون غريبا عن القصد الأصلي . ونحن ومن ناحية أخرى - ينبغي أن نثير السؤال : « هل هذا التفسير أو ذاك للكلمة أو للجملة يتلاءم مع ما نحكم به - من النصوص الهيراقليطية الأخرى ومع الشواهد الخارجية الأخرى إلى درجة ما - إن هيراقليطس في أغلب الوقت قد عني ذلك ؟ » إن مثل هذا المقياس إنما هو ممارسة خصوصا عند تطبيقه على فلسفة حافلة بالتناقضات كفلسفة هيراقليطس، ومع ذلك فلا يمكن تجنبه .

فلنفرض - مثلا - أننا نضع في الاعتبار نص كلمنت السكندري على الفقرة ١٩ التى ترجمت هنا « إذا لم تتوقع مالا يتوقع فأنت لن تصل أبدا إلى (الحقيقة) ، لأنه عسير أن تكتشف وأن تصل إلى شيء » . ولقد ثار نقاش عنيف على السؤال إذا ما كانت وقفة نحوية وينبغي أن تكون أو لا تكون بعد الكلمة الثالثة ελπηται . فإذا قبلت القراءة التقليدية - كما أعطاها ديلز - محفظة بالفاصلة بعد الكلمة الثالثة فإن ترجمات كاتلين فريمان ( المنشورة في كتاب Nahm المشهور عن فلاسفة ما قبل سقراط ) وترجمات كاتلين فريمان ترجمات مناسبة : إذا لم يأمل إنسان فإنه لن يجد مالا يؤمل » ( فريمان ) . وعلى

## فهرست ب

### ملاحظات على الفقرات

---

لأن فلسفة هيراقليطس تصل إلينا فقط خلال نصوص عنه وإشارات إليه يقدمها كتاب قدامى متأخرون ، فإن المؤلف الذى يحاول أن يعيد بناء المذهب الأصيل يواجه مشكلتين الأولى هى مشكلة التفسير ، وهى توجد عند الاتصال بأى فلسفة ، بالرغم من أنها قد تكون أكثر حدة حين تعيش الفلسفة فى حالة من الفقرات . والمشكلة الثانية ، التى توجد حين تكون نطوق فيلسوف معروفة فقط خلال نصوص يقدمها آخرون ، هى مشكلة الحجية . إن أحكامى الخاصة عن الحجية تمثلها المائة والأربع والعشرون فقرة المحتواة فى القائمة الحالية . ولا أنهم الفقرات الموثقة بل القطع التافهة التى أبعدها فى فهرست ٠ . وبالرغم من أحكامى عن الحجية - فى الأساس - قد أرشدنى إليها أحكام ديلز الطبعة الخامسة ( كما راجعهم - كرانز ١٩٣٤ ) فإنك ستجد أنى قد ضمنتها خمس فقرات ( ٢٠ - ٢٧ - ٤٣ - ٦٢ - ٧٤ ) وهى محذوفة من قائمة ديلز - كرانز . وأسباب قبولها موجودة فى كل حالة .

إن تفسير فقرة خاصة - مثل تفسير كلمة داخل فقرة - يتطلب ( بجانب المعرفة المعجمية لمعانى الألفاظ المستعملة ) نوعين من الفحص النقدى ، اللذين ينبغي أن يوازن كل واحد منهما مع الآخر . إن معنى نص - مهما يكن موضع

العكس من ذلك إذا قبل تقويم جوميرز المقترح للقراءة التقليدية وأخرت الوقفة النحوية إلى ما بعد الكلمة الرابعة *ανελεπιστον* فإن الكلمة الأخيرة إذن تصبح مفعول الفعل السابق ، ويصبح المعنى كما عبر عنه بيرنت « إذا لم تتوقع ما يتوقع ، فانك لن تجده » لأنه من الصعب والعسير أن يبحث . ( إن السابق على الضمير قد فقد ، وأنا أفترض أنه يعبر بطريقة ما عن مفعول عام لكنه مراوغ لبحث أعلى يقوم به شخص . ) والآن فلا شك أن تنقيط ديلاز وليس تقويم جوميرز - يسير في خط مع الطريقة التي فهم بها كلمت نفسه الفقرة ووضعها ، كما تظهر ذلك قراءة المخطوطة وسياق كلمت . ولكن لأنه ليس هناك إشارة على أن وقفة الفاصلة كانت تستعمل حينما كان يكتب هيراقليطس ، ولأن تقاليد استعمال الفاصلة كانت لا تزال مناسبة أيام كلمنت فانه من اليسير أن نرى لماذا نقل كلمنت باعتقاد صحيح - مكان الوقفة من الموضع الذي قصده هيراقليطس . وفي مثل هذا الموقف فإن فحصنا للسياق المروى يمكن أن يلقي ضوءا على بعض الأفكار التي كانت في ذهن كلمنت كي يقدم هذا التبديل غير الواعي في المعنى الأصلي . والآن إذا أخذ سوء تفسير كلمنت لا على أنه إمكانية مجردة بل على أنه فرض ذو معنى ، فاننا ينبغي أن أن ننظر إلى الخلف أيضا لكل ما يمكن أن نستنتجه مع ملاحظه السياق الأصلي ولا أعنى - بطبيعة الحال - السياق الفعلي الأصلي - الذي لا نعرف عنه شيئا ، ولكن أعنى السياق الفلسفي الأصلي الذي يتكون من الطرق المتميز عند هيراقليطس في التفكير والتعبير عنه نفسه كي تكون أساسا للحكم على كيف كان يعني بالفترة في أغلب الأمر حين كتبت أو الأمرة .



وفي حالة الفقرة الحالية، فإن فحصنا للسياق المروي، يرى أن غرض كلمت في تقديم النص هو أن يتركه يقف موازيا لنصه السابق مباشرة من أشياء. Vii-9 الذي هو في الترجمة المعتمدة المراجعة كما يلي . « إذا لم تؤمن فإن على وجه التأكيّد لن مؤسس » إن الكلمة المترجمة إلى « تؤمن » في الأناجيل الحديثه تظهر على أنها فعل πιστευνειν في النص اليوناني الذي كان يستعمله كلمت ، ن نصه هو :

εαν μη πιστευσετε, ουδε μη σνητε πιστευνειν

وهكذا يبدو من الواضح أن كلمت كان يأخذ الفعلين πιστευνειν و ελπιζειν على أنها ينضمنان على التوالي فكرتي الاعتقاد والأمل، اللتين وحدهما سانت بول في نسيج الفكر المسيحي . وعند تعرفنا على هذه الإعاقة السياقية في stromata كلمت فإن عقولنا بالطبيعة تنتقل - كخطوة نقدية تالية - إلى السؤال : « هل يحتوي مذهب هيراقليطس الخاص مثل هذه الصلة من الأفكار ؟ ومن الواضح أن الإجابة الوحيدة هنا هي « لا » ، لأنه بينما لا نستطيع أن نتأكد مما كان عليه سياق هيراقليطس الأصلي عن الملاحظة فانا نستطيع أن نتأكد من بعض الأشياء أنها لم تكن ، والإيماء للكلمات في لمسيحي في الأفكار هو واحد من هذه الأشياء . ومن الحق ، فاني أعتقد أننا نستطيع أن نذهب خطوة أبعد ، ونؤكد أن التناقض « توقع ما لا يتوقع » يظهر ، مما نعرفه عن الاسلوب الأفسوسي ، أنه هيراقليطي بطريقة متميزة ، بدرجة أن ترجمة كلمت ليست كذلك. وتبعاً لذلك فيبدو لي أن عندنا أسساً موضوعية كافية كي نرفض الترجمات التي فسرّها فيربانكس (1898) Nahm ( ١٩٣٥ - مستعملاً ترجمة فيربانكس ) وكاتلين فريمان (١٩٤٨) ، وكى

تقبل ترجمات بيرنت ( المعطاء سابقاً ) و R. Walser

(“se alcuno mai non spera l'insuperabile, non lo troverà”)

ويظهر نوع آخر من المشكلة في حالة رواية مسيحي آخر هو هيبوليتس إنه مثل كلمنت يظهر تميزاً مسيحياً مميزاً ولكن تميزه لا يهدم وثوقه عن نقله نصاً من مصادر وثنية خصوصاً من هيراقليطس . وذلك هو الرأي العام تقريباً عند الباحثين المحدثين، إنه يؤيد بشواهد متثرة من المقارنة مع ترجمات أخرى لفقرة منقولة قدمها كتاب آخرون وأيضاً استبطاً من طبيعة وظروف كتابية إن الشاهد الأول يمكن أن يكتشف من مقارنة الفقرة ٦٦ ، المأخوذة من هيبوليتس ، بالشكل المختلف الذي قدمه كلمنت، لأنه ، كما أناقش في ملاحظتي على الفقرة في الفهرست الحالي، أكثر قبولاً من الناحية النفسية أن تعتبر ترجمة هيبوليتس هي الأصلية وترجمة كلمنت هي المختلفة أكثر من الطريق الآخر .

وعلى هذا النوع من الشاهد العيني ، الذي يمكن أن يرد في حالات عديدة من الفقرات ، يمكن أن يضاف اعتبار عام مأخوذ من سلوك هيبوليتس في التفكير والتنظيم إنه يصرح بوضوح بفرضه في كتابه تقض على كل الهرطقات وينبغي أن نبين أن معظم الهرطقات المسيحية حتى عصره لم تنتج من فساد في العقيدة المسيحية من الداخل، ولكن من نشع أفكار ومعتقدات وثنية . وهو في الكتاب التاسع يعالج هرطقة نويتس الذي خالف الاعتقاد المسيحي بتأكيده وحدة الأب والابن

ثم يشرح في أن يبين أن نويتس وتابعيه « الذين يخدعون أنفسهم بأفهامهم  
تلاميذ المسيح » قد تأثروا بتعاليم هيراقليطس والرواقية . وفي تنفيذه لهذا  
الفرض الديني يقدم هيبوليتس معنى ناقصا للارتباطات المنطقية ومن اختياره  
لبعض من نطوق هيراقليطس الأكثر تناقضا ( وهو اختيار قد نحمده عليه )  
فإنه يلقيها معا في نمط متخبط أو خاطئ . مستعملا مقارنات متخيلة مع عناصر  
من المذهب المسيحي . فهو مثلا يقدم الفقرة ٦٨ : « إنهم سينهبون في لحظة  
كاملة ويصبحون حراسا على الأحياء والموتى » بشرحه أن هيراقليطس هنا  
يؤكد « أن هناك بعثا لهذا اللحم المحسوس الذي نولد فيه » والفقرة ٢٥ ( الحرب  
أب وملك للجميع . ) والنصف الأخير من الفقرة ٢٤ ( « القوة الملكية قوة  
طفل » ) فإنه يأخذهما على أنهما إشارات محرفة وأصل الهرطقة للأب والابن  
في الثالوث المسيحي . ومن المؤكد أن أى شخص له مثل هذه الحاسة المفككة  
من التناسب التفسيري كما تبين الفقرات ليس عنده سبب للرجية في النقل خطأ  
لأن أية نصوص ذات صبغة متناقضة لافتة تخدم دوره ولا بد أن هناك وفرة  
من مثل هذه المادة توجع في كتاب هيراقليطس كما هو . إنه فقدان هيبوليتس  
الشديد للوضوح هو الذي يجعل تقوله الفردية أكثر اعتمادا

وبين الكتاب غير المسيحيين أيضا فإن احتفاظا فتقديا يجب أن يحرس  
قبولنا للنصوص الثابتة . ففي حالة أفلاطون وأرسطو كما ناقشت في مكان آخر  
هناك سبب أن نشك في أن أشارتها أحيانا تلون وأحيانا تثار بأراء مفضية  
لهيراقليطس محدثين معاصرين . وفي حالة ديوجينيس اللايرسي قد يكون الخطأ  
عدم مسئولية مشرثرة ، وعلى الباحث أن تكون عنده مسئولية الحكم على أى

ملاحظة قد تكون متأثرة وأياها غير متأثر . وليس من السهل في حالة بلوتارخ  
وسكستس أمبريقس أن تكتشف الخط بين النص الذي قاله هيراقليطس وبين  
التسكميلات الفلسفية التي تأتي من مصادر رواقية أو من الكاتيين نفسها .  
إن التعرف على مثل هذه الخصائص الجانبية للكتاب المختلفين الذين ينقلون  
عن هيراقليطس إنما هو جزء ضروري من الاجراء النقدي .

إن قراءتي للنص اليوناني للمفقرات تسترشد أساما بديلز - كزانزو والتر ،  
وتكملها - حينما كان ممكنا - النشرة أو النشرات التي أمكن الحصول عليها  
من المصادر المروية : انظر المراجع ، القسم الأول . إن كل فقرة تتأثر في هذا  
الفهرست مع الرقم قدم بها في الفصول من ١ إلى ٨ وبين أقواس وضعت  
الأرقام التي استعملها ديلز في قائمة ( B ) ( وقد استعملها ديلز - كزانز ،  
والسر ، وفريمان وكل الباحثين الألمان في هذا القرن ) وبأى ووتر ( وقد  
استعملها بيرنت ، وفيربانكس و Loeb classical Library  
أما الكلمات والجمل التي يحكم المؤلف الحالي أن مصدرها ليس هيراقليطس بل  
الرواة الذين ينقلون عنه ، فقد وضعت في أقواس مربعة .

وتوجد قائمة مصادر مروية مهمة للمفقرات في آخر هذا الفهرست .

### الفصل الأول : منهج البحث

الفقرة ١ : ( D1 : By 2 )

τοῦ δὲ λόγον τοῦδ' ἔόντος αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι  
καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινόμενων γὰρ  
πάντων κατὰ τὸν λόγον τοῖδε ἀπείροισιν εὐίσκοι, πειρώμενοι

καί ἐπέων καί ἔργων τοιούτων. ὁκοίων ἐγὼ διπγεῦμαι κατὰ φύσιν  
 διαιρέων ἔκκυστον καί φράζων ὅκως ἔχει τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους  
 λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες  
 ἐ πιλανθάνονται.

عن الفقرة حافظ عليها سكسنس أمبريقيس في Adversus Mathematicos

Loeb Classical (Against the Savants), BK. VII, Sec. 132 وفي

Library edition of sextus Empiricus نشر الكتاب الثالث من هذه  
 الرسالة على أنه الكتاب الاول من (Against the Logicians) ولكن  
 الأرقام متقابلة . ويقول سكسنس ن هيراقليطس كتب هذه الكلمات « في  
 مستهل كتاباته عن الطبيعة ( ἐναρχόμενος οὖν τῶν περὶ φύσεως. ) . ولقد  
 نقل أرسطو أجزاء من الفقرة وليس الفقرة كلها (Rhetoric 11.5) وكلمت  
 السكندري (Stromata 11, p.401, in Stahlin's edition) وهي—وليس  
 ( Refutation of AII Heresies IX ).

وهناك بعض الاختلافات حول كيفية تقسيم الكلمات الافتتاحية في  
 الجمل . وأنا أتبع طريقة ديلز ( مميزة عن ديلز - كرانز ) ويرنت في أخذ αἰ  
 على أنها مرتبطة بالكلمات التي توجد قبلها . أما كيرك الذي يأخذها على أنها  
 تسير مع الكلمات التي تليها يترجم : « عن الكلمة التي هي كما أصف يثبت  
 الناس دائماً أنهم غير فاهمين ... »

( kirk, p. 33, kirk and Raven, p 187 n. )

ولكي لا نسبق في الحكم على معنى كلمة λόγος التي هي موضع الجدل  
 فإني أتبع كيرك في عدم ترجمتها بل ييساطة أترجمها حرفيا «لوغوس» و يترجمها



« der Lehre Sinn, » ديلز - وديلز - كرانز Wort ( weltgesetz )  
وقد نوشت مسألة معنى الكلمة في الفصل الأول .

الفقرة ٢ : ( D 2 : By 92 )

διὸ δεῖ ἔμασθαι τῷ ζυνῶ [ τοντέστι τῷ καινῷ ζυνὸς γὰρ ὁ  
κοινός ] . τοῦ λόγον δ' ἔόντος ζυνου ζάονσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν  
ἔχοντες φρόνησιν. Sextus Empiricus, op. cit., Sec. 133.

إننى أتبع شلاباماخر وبيرن في إعادة تركيب الجملة الأولى . فذلك  
- وليست قراءة المخطوطة - تجعل ارتباطا منطقيا مع بقية النص . ونظرية  
Bekker مقبولة الظاهر : إن النص الأصلي يحتوي على الكلمة الهيراقليطية  
τὸννέστι τῷ κοινῷ الجملة بإضافة الكلمة τὸννέστι τῷ  
وأن الكلمات τὸννέστι τῷ ζυνῷ قد أسقطت في النسخ . والكلمات التالية  
δ κοινός ζυνὸς γὰρ هي من تعليق سكستس على وجه التأكيد، كما يوافق  
معظم الباحثين . ويضع ديلزو كرانز هاتين المجموعتين من الكلمات بعد  
ζυνῷ على أنها تنميان إلى سكستس أكثر من هيراقليطس . وبالرغم من أن  
فالتسر يضع كل الكلمات في نصه على الفقرة فإنه يحدد ترجمة على القولة  
البسيطة « Bisogna petcio seguire il Commune » . والكلمة φρόνησις  
التي ترجمها ديلز « Einsicht » وفالتسر « saggezza » . وفي الترجمة المتنوعة  
التي قدمها ستوباؤس والتي تمثلها فقرتنا ٨٠ فإنه العقل ( τὸ φρονεῖν ) هو  
الذي يوصف بأنه مشترك للجميع .

الفقرة ٣ : ( D, 35 : By 49 ) .

χρη [ γὰρ ] εἶ μάλα πολλῶν ἰσικραδ φιλεccίφοcν ἄνδραc  
εἶναι .

Clement of Alexandria Stromata 11. 421 (stählin). Dindorf's ed., III, p. 199

وهذا استعمال من الاستعمالات الأولى لكلمة *φιλόσοφος* التي أعتقد أنها من أصل فيثاغوري .

الفقرة ٤ ( D 22 , By 8 ) .

χρησὸν [γὰρ] οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσονσι καὶ εὐρίσκειν ὀλίγον .

Clement Stromata 11, 249 .

الفقرة ٥ : ( D 47 ; By 48 )

μὴ εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

ديوجينيس اللايرمي 1x.72 ولم ينص ديوجينيس عليها في مقاله عن هيراقليطس بل في مقاله عن Pyrrho .

الفقرة ٦ : ( D 40 ; By 16 )

πολυμαθίῃ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

ديوجينيس اللايرمي IX.I ( هنا نص - كما في كل مكان آخر إلا إذا ذكرنا غير ذلك - من مقالة ديوجينيس عن هيراقليطس ) ، وكلمت Stromata 11.59 أما Aulus Gellius فيجمل نفس النص تقريبا في اللاتينية ، Noctes Atticae , Praefatio , 12 . ويضيف ديوجينيس وحده الجملة التي قبت عند ديلز - كرانز « ومع ذلك فإنها قد علمت الفهم لهزيود وفيثاغوراس وإكسوفان وهيكاناؤس » .

الفقرة ٧ : ( D 108 ; Dy 18 )

ὁκδῶν λόγον ἤκουσα, οὐδεὶ ἀφικιῖται ἔς τοῦτο, ὥστε  
γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ παντῶν κεχωρισμένον.

ستروباوس Florilegium III.1 وهي λόγος في الجمع تعني بوضوح  
« الكلام » .

الفقرة ٨ ( D 101 ; By 18 )

ἐξιζησάμην ἐμεωντόν.

بلورقاخ Against Colotes III 8 C.

الفقرة ٩ : ( 101 ; By 80 )

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωντοῦς καὶ σωφρονεῖν.

ستوباوس Florilegium III.5 ويستبدل ديلز الكلمة الختامية في المخطوطة  
إلى φρονεῖν ويترجمها « Klug zu sein » ويستبقى ديلز - كرانز - ويتبع  
فالتسر - قراءة المخطوطة كما هي هنا لكن فالتسر يسأل - دون أن يتقرر  
لماذا - عن أصالة الفقرة .

الفقرة ١٠ : ( D 112 ; By 107 )

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη , καὶ σοφίη ἀληθὴς λέγειν καὶ ποιεῖν  
κατὰ φύσιν ἐπαίονα .

ستوباوس Florilegium III.5 . ومرة ثانية هنا ، بالرغم من أن المخطوطة  
تقول σωφρονεῖن فإن ديلز يضع مكانها φρονεῖن بينما يحتفظ ديلز بقراءة  
المخطوطة . وفي المثال ليس الفرق في التفسير كبيرا لأن ترجمة ديلز هي

هى « das Denken » وديلز - كرانز « gesunde Denken » ويقف فالتسر  
مع ديلز . ولست أستطيع أن أرى فى حالة الفقرتين ٩ : ١٠ أساسا كافيا  
لتغيير ديلز فى المخطوطة . ويعتقد فيريانكس أن الفقرتين ليستا أصليتين .

الفقرة ١١ : ( D 55 ; Ey 13 )

ὅσων ὀψις ἀκοή μάθησις , ταῦτα ἐγὼ προτιμέω .

Hippolytus Refutation of All Heresies IX. cf. snell , in  
Hermes , 61 ( 1926 ) , p. 362.

الفقرة ١٢ : ( D 101 a ; By 15 )

ὀφθαλμοὶ [γὰρ] τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

Polybius XII.27,

الفقرة ١٣ : ( D 107 ; By 4 )

κακοὶ μάρτυρες ἄνθρωποι ποιοῖν ὀφθαλμοὶ καὶ ὤτι βαρβάρους  
ψυχὰς ἔχόντων .

سكتسن أمبريقس ( Advrsus Mathematicos VII ) « ضد المناطقة » ،

( BK.1 ) ، Sec.126 . ويترجم شلاير ماهر ( الفقرة ٢٢ الكلمات الثلاث

الآخيرة ب « mit rohen Seelen » .

الفقرة ١٤ : ( 73 ; By 94 )

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντα ποιεῖν καὶ .

ماركوس آريليوس IV.46 ، حيث تتبع النص على الفقرة ١٤ .

الفقرة ١٥ : ( D 21 ; B 64 )

τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ καινού κόσμον εἶναι , τῶν δὲ κοιμωμένων ἑκάστου εἰς ἴδιον ἀπαστρέφεισθαι .

بلوتارخ . On Superstition 166 C.

الفقرة ١٦ : ( D 21 ; By 64 )

θάνατός ἐστιν ὅκῃσα ἐγερθέντες ὄρεομεν , ὅκῃσα δὲ εὐδουτες ὕπνους .

كلمت Stromata II. 205 . وهناك ترجمات أكثر حرفية وهي ترجمات فريمان ( « كل الذي نراه في النعاس نوم » وذيلى :

( "Tod ist alles, was wir im wachen sehen, und Schlaf, was im Schlun. mer" )

وقالتسر: ( « Tutto cio che vediamo dormienti é Sonno » ) ولكن لو اعتنينا بأعادة تقديم شكل التكرار اليونانى فإن هؤلاء الكتاب يكونون قد فقدوا القوة الدالة لكلمة ὕπνους فليس النوم وحدا معنيا ، لكن أيضا ذلك النوع من الوعى الذى قد يحدث فى النوم — وهو الحلم . وهكذا تقرأ أفلاطون (Laws VII.800A) : « ولو أن واحدا منهم قد قدسها بضموض καθ' ὕπνου — والى يمكن أن تترجم « فى نوم » ولكن أيضا « فى حلم » .

الفقرة ١٧ : ( D 123 ; By II )

Φύσις κρύπτεισι φιλεῖ

وهي موجودة : فى Themisti us و Proclus ومرتين فى Philo .



الفقرة ١٨ : ( D 93 ; By II ) .

ὁ ἄναξ οὐδὲ οὐδὲ μαντιῶν ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

بلورتاخ . On the Pythian Oracles 404 E. . أما أيا مبليوخوس ،  
Mysteriis III.15 ، فإنه - وهو يحدد النص - يضمه في كلام غير مباشر .  
ويستعمل مصادر في موضع الأفعال . إن σημαίνει والتي ترجمتها « يعطي  
رموزا » يبدو أنم - مشتقة من σῆμα والتي تعني « رمز » وفي الكلمات  
اليونانية الطبيعية الأولى كانت لفظة σῆμα عرضا ، وكانت σημαίνει تحمل  
فكرة العرض الذي يدل أو يوحى بشيء أكثر من نفسه . وبعد ذلك كما في  
فيدون لأفلاطون كانت لفظة σῆμα تعني « قبر » . ويبدو أن هذا المعنى قد  
تطور من ممارسة وضع شارة على القبر لتدل على الإله المدفون فيه . إن نعمة  
الغموض الديني قد تكون لاتزال موجودة في استعمال هيراقليطس للفظه  
σημαίνει بالرغم من أن الاتجاه الآن من الله إلى الإنسان وليس من  
الإنسان إلى الله .

الفقرة ١٩ : ( D 13 ; By 7 )

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει , ἀνεξερευνήτου  
ἐόν καὶ ἄπειρον.

كلمنت . Stromata II.121 .

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει....

أظن أن فيرباتكس وكاتلين فريمان مخطئان في أن يأخذا هذه الجملة

على أنها تعنى « إذا لم يأمل الإنسان فإنه لن يجد ما ليس موضع أمل »  
( ترجمة فريمان ) . إنها ليس لها نعمة مثل هيراقليطس كما أنها ليست لها نعمة  
مثل هيراقليطس كما أنها ليست ترجمة ضرورية . لأن  $\epsilon\lambda\pi\eta\tau\alpha\iota$  ليس من  
الضرورى أن تعنى « يأمل » ، إنها يمكن أن تعنى أيضا « يتوقع » بل و « يتوقع  
بقاق » ( Liddell and Scott ) . ومن المحتمل أن هيراقليطس كان يعنى  
أن يذيب معناه بين الشدة فى الأمل والقلق إن كلمة  $\alpha\nu\epsilon\lambda\pi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  يمكن أن  
تكون مفعولا لأى من الفعلين كليهما فى وقت واحد ، إننى آخذها مبدئيا على  
أنها مفعول لـ  $\epsilon\lambda\pi\eta\tau\alpha\iota$  وذلك يترك مفعول  $\epsilon\chi\epsilon\nu\rho\eta\sigma\epsilon\iota$  غامضا نوعا ما .  
ولقد وضعت كلمة « الحقيقة » كى أكمل الجملة الإنجليزية ، ولو أخذت كذلك  
فإنها لاتسكون بعيدة عن معنى هيراقليطس .

### الفصل الثانى — السيلان العام

الفقرة ٢٠ ( D — ; By- ) .

$\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\iota, \omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\nu \delta\epsilon \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \chi\omega\rho\epsilon\iota, \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\nu \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota.$

إن النص كما هو هنا مأخوذ من فقرات عديدة معروفة ، مختلفة فى طريقة  
التعبير لسكنها متشابهة فى فحواها . إن الجملة الثانية تظهر فى Cratylus حيث  
يعزوها أفلاطون إلى هيراقليطس  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \omicron\tau\iota$  . وفى نفس المحاوره 440,C ينسب  
إلى إتباع هيراقليطس ( οἱ περὶ Ηράκλειτου ) الجملة « كل شىء يفيض »  
(  $\pi\alpha\nu\tau\alpha \rho\epsilon\iota$  ) فاصلا الكلمتين بتعليقه الساخر « مثل قدر تنشع » . وفى  
Theaetetus 182,C تقترن كلمة  $\rho\epsilon\iota$  بكلمة  $\mu\iota\nu\epsilon\iota\tau\alpha\iota$  ليصف المذهب الهيراقليطسى  
بالرغم من أن هيراقليطس غير مذكور هنا . وفى مكان آخر فى Theaetetus

( 182 C - D , 160 D ) يستعمل أفلاطون صيغا متشابهة من الفعل  $\rho\epsilon\iota\nu$  بكلمة المذهب الهيراقليطي ، وفي 160 D ينسب المذهب إلى كل من هيراقليطس وهوميروس . ومرة ثانية يتحدث أرسطو في الميتافيزيقا (XIII:1078b;14 15) عن المذهب بأن « كل الأشياء المدركة تنساب » (  $\omega\varsigma \kappa\alpha\upsilon\tau\pi\upsilon \tau\omega\nu$  ) ويعنون المذهب بـ «الهيراقليطي» . وبالرغم من مثل هذه الشواهد المتجمعة تفتقر إلى بناء الكلمات على أنها نص مباشر من هيراقليطس ، فإنه ليس هناك أية جملة مرتبطة ارتباطا أكثر اتساعا مع مذهبه في المصور القديمة أو عند الرواة المتأخرين وتكون هيراقليطية أصيلة في النعمة والمادة .

الفقرة ٢١ : ( D 91 , 12 ; By 41 ) .

$\Pi\omicron\tau\alpha\mu\tilde{\omega}$  [γὰρ] οὐκ ἔστιν ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ ἕτερά καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ .

بلورتاخ . On the E at Delphi, 392 C ، وقد قدمت ترجمات متنوعة في الميتا فيزيقا عند أرسطو ( IV : 1010a , 13 ) ، وعند بلورتاخ في ( 192 A ) Questiones Naturales ، وعند آريس ديدمس ( Dox., p 471 ) والمؤلف الأخير يربط الفقرة بـ «بغرابية» مع الفقرة ٤٤ . ويذكر أرسطو الملاحظة كما لو أنها كانت معروفة بأنها آتية عن هيراقليطس ويستعمل ديلز ترجمة آريس ديدمس ( التي منها أخذت الكلمات الخمس الأخيرة ) على أنها فقرته رقم ١٢ ، وترجمة بلورتاخ على أنها فقرته رقم ٩١ .

الفقرة ٢٢ : ( D 84a ; By 39 )

τὰ ψυχρὰ θέρεται θερπὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὔαινεται, καρφαλέου  
νατίζεται .

لقد ذكر الفقرة ناسخ يدعى Tzetzes في تعليق على الإلياذة . ولم أستطيع  
أن أحققها هناك لكن دقة النص قد أثبتنا باي ووتر وديلز - كرانز ،  
وفالتسر وآخرون .

الفقرة ٢٣ : ( D 84a ; Dy 83 )

بلوتينيس ، Enneads iv,viii,l . واقد تكون طريقة متناقضة من القول  
بأن كل شيء يتغير باستمرار ، أو قد تعني ( انظر الفقرة ٨٩ ) أن هناك راحة  
أن يكون في موقف متغير . والفكرة السابقة أرشدتني إلى ترجمتي ، وهي  
تلازم الكلمات السابقة عند بلوتينيس ( إن هيراقليطس ... يخبر عن تحول  
يحمي من النقيض للنقيض ، ويتحدث عن الصعود والهبوط ، فيقول أن ... »  
ثم تأتي الفقرة ومن ناحية أخرى فإن ترجمة ستيفن ماك كينا لبلوتينيس كما  
راجعها B. S. page ( London 1953 ) ترفض النص « التغير يريح »  
الذي يتضمن التفسير الثاني بوضوح .

الفقرة ٢٤ : ( D 52 ; By 79 )

αἰῶν παῖς ἔστι παίζων, πεισσεύων παιδὸς ἢ βασιληίῃ .

هيبوليتس IX ، إن فكرة παῖς παίζων - في أشكال متنوعة - قد  
نسبها إلى هيراقليطس كلنت وبروكلوس ولوسيان ويتحدث بلوتارخ - دون أن

يذكر هيراقليطس - عن « طفل الشاعر المتخيل الذي يلعب وسط الرمال المتكومة معا ، ثم يبعثرها هو نفسه مرة ثانية » .

(on the E of Delphi 393 E; F.C. Babbitt's translation in the Loeb Classical Library edition.)

إن معنى αἰών موضع سؤال . ففي المعجم اليوناني المسيحي في عصر هيبوليتس أصبحت الكلمة تعني « الخلود » . ولقد اعتقد بعض أن استعمال هيراقليطس لها يعني « العصر الحديث » - أي الفترة الواسعة من الوقت بين احتراقين عالميين ، ولكن آخرين ، خصوصا هؤلاء الذين يذكرون أصلا رواقيا متأخرا لنظرية احتراق العالم ، يرفضونه مثل هذا التفسير المحدد . ويبدو أنه من الأحسن أن تتبع طريقة ديلز وبيرنت في استعمال الترجمة المحايدة « الزمن » ، ولقد غير ديلز - كرانز ترجمة ديلز « Zeit » ، ويكتب أيضا « فترة الحياة » .

الفقرة ٢٥ : ( D 53 ; By 44 )

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ αὖθρῶπους, τοὺς μὲν δρῦλον ἐμοίησε τοὺς δὲ εὐθεύρους.

هيبوليتس (IX) . في هذه الفقرة وفي فقرتين أخريين تستعمل كلمة « الحرب » مقابل πόλεμος ، و « الصراع » مقابل εἶρις . ومن الواضح أن كيرك على صواب في قوله ( 242 ) إن السكمتين تمثلان التصور نفسه .



الفقرة ٢٦ ( D 80 ; By 62 )

εἶδεναι δὲ χρη τὸν πόλεμον εὐντα ζῆνον, καὶ δίκην εἶν, καὶ  
γινόμενα πάντα κατ' εἶν καὶ χρεων.

Origen Against Celsus . ويبدو أن الجملة الأخيرة تعني أن الصراع حالة  
تساق إليها كل الأشياء بإجبار داخلي . ويقوم كيرك (p.242) هذا التفسير :  
« إن صراع الحرب في كل مكان ، إن الطريق العادي للأحداث هو صراع  
الحرب ، وفي كل مكان تحدث الأشياء بصراع الحرب وبالطريق العادي  
للأحداث »

الفقرة ٢٧ : ( D- ; By 43 )

διο καὶ μεμφεται τῷ Ὀμηρῳ [Ἡρακλεῖτοῦ] εἰποντι ὡς εἶν ἐκ  
τῶ θεων ἐκ τ' ἀνθρώπων ἀπολοῖτο οἰχησεσθαι γὰρ θησι πάντα.

سمبليفس ، في تعليقه على مقولات أرسطو : منشور في :

Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. VIII, p. 412.

وقبل أن يضع النص مباشرة ، ينسب إلى « الهيراقليطيين » الرأي بأنه  
« إذا سقط أي من المتناقضين فسيكوى في ذلك تدمير كامل ومطلق  
لكل شيء »

εἰ γὰρ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντιῶν ἐπατιῶν ἐπιλήψει, οἰχοῖτο ἀν  
πάντα ἀφανισθέντα.

وتبعاً لأرسطو ( Eudemian Ethics, VII : 1235a, 26 ) فإن هيراقليطس  
يدعم رفضه للملازمة هو ميروس بمناقشته قائلاً : « لا يمكن أن يكون هناك

اختلف دون نغمت منخفضة وأخرى عالية ، ولا يمكن أن توجد الحياة بدون  
الذكر والأنثى . « والإشارة الموميرية هي إلى الإلياذة . xviii. 107 .

وبسبب طريقة سيمبلز غير المباشرة في تقديم النص ( « إن هيراقليطس  
يلوم هوميروس على قوله ... » ) فلقد كان من الضروري للترجمة إعادة بناء  
بحوى بسيط .

### الفصل الثالث - عمليات الطبيعة

الفقرة ٢٨ ( D 90 ; By 22 )

πυρός τε ανταμοιβή τα πάντα και πυρ απαντων οκωσπερ  
χρυσου χρηματα και χρηματων χρυσοῦ .

بلوتارخ . On the E at Delphi, 388 E . وتقدم ترجمة ديلز تفسيراً مشابهاً  
للتفسير المعروض هنا :

( umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer  
und des Feuers gegen das All. ... ) .

وتفسير كيرك ( ٣٤٥ ) مختلف إلى حد ما : « كل الأشياء استبدال متساو  
بالنار والنار بكل الأشياء ... » . وهو يعزز ذلك بقوله : « إن ατ تعضد  
فكرة التبادل الدقيق في αμοιβή » وهو يفسر التشبيه على أنه يؤكد  
التساوي في التبادلات . وأنا أقترح أنه قد يكون هناك مضمون ثانوي لجزء أخلاقي  
أو عوض في ανταμοιβή ، مثلما يوجد عندما يستعمل أيسخلوس أشكالا من  
الفعال ἀνταμειβεσθαι .

الفقرة ٢٩ ( D 30 ; By 20 )

κοσμον τυνδε, τον αντον απαντων, οντε τις θεων οντε ανθρωπων  
εποιησεν, αλλ' ην αι και εστιν και εσται, πνρ αι ζωον, απομενον  
μετρα και αποσβεννυμενον μετρα.

كلمت Stromata II. 396 • إن التصريفيين الثالثين في الجملة الأخيرة  
ينبغي أن يؤخذ في الصيغة الوسطى ، وليس في صيغة المبني للمجهول ، لأن  
هيراقليطس لا يفكر في الإشعال والإطفاء على أنهما يؤديها وسيط خارج  
النار نفسها .

إن هناك غموضا عاما في الفقرة . هل تعني أن العالم ككل يصير ناريا ثم  
يصير منطفئا على فترات مختلفة ؟ وعند النظرة الأولى يبدو التفسير مقبولا لأن  
المتبدأ هو κοσμον τυνδε وعلى هذا التفسير تشير الكلمة μετρα إلى فترات  
منتظمة من الزمن ، ويكون هيراقليطس متحدثا بوضوح عن دورات العالم .  
ولكن لأن السؤال عما إذا كان قد اعتقد في المذهب الرواقى عن دورات  
العالم سؤال جدلى ( وهو مناقش في الفصل الثالث ) ، فإننا ينبغي أن نترجم  
حتى نتعاشى الجدل الذى يسبق في الحكم قدر الامكان . ذلك أن اللفظة  
μετρα ينبغي ألا تفسر زمنيا بل كيا . وذلك أن الكلمة قد تشير إلى الدرجة  
التي تحدث فيها عمليات الإشعال والإطفاء باستمرار في العالم ، بينما يبقى العالم  
نفسه نارا حية أبدا . ويقدم مثل هذا التفسير أولئك الذين يرغبون أن يتجنبوا  
إسناد مذهب دوائر العالم إلى هيراقليطس . إن مثل هذا التفسير موافق لسلسلة  
معاني μετρα وقد تبدو أنه مؤيد بالجملة πνρ αι ζωον ، ولكننى لأستطيع

أن أرى كيف يكون موافقاً مع القول بأن الكون نفسه يصير مشتتاً ومنظماً. وعلى كل انظر مناقشة كيرك الواعية عن الله — أنى المحتملة لكلمة κόσμος ( pp. 314 - 324 ) .

الفقرة ٣٠ ( D 65 ; By 24 )

[καλει δε αυτο] χρησιμοσυνην και κορον.

هيبوليتس IX . ويحصر ديلز وبأى ووتر النص على كلمتي « الحاجة والإشباع » . وعلى أية حال فإنه من الواضح تماماً من صياغة هيبوليتس أن αυτο تشير إلى النار وأن معنى الجملة لا يمكن تحديده إلا إذا عين المبتدأ . لأنه في كتاب Refutation يوجد النص الحالي مسبقاً بالجملة :

λεγει 'δε και φρονιμον τουτο ειναι το πυρ και της διοικησεω των ολων αιτιον.

الفقرة ٣١ ( D 91 ; By 40 )

σκιδησι και παλιν σνναγει, και προσεισι και απεισι.

بلوتارخ On the E at Delphi 392 C . وفي بلوتارخ يتبع هذا النص الجملة الأولى في فقرتنا ٢١ ، عن استحالة النزول مرتين في النهر نفسه . ويربط ديلز الفقرتين في فقرة ٩١ ، ولكن لأنها مختلفتان في المعنى بوضوح ، ولأن بلوتارخ يفصلهما بكلمات قليلة من عنده ، فإنني أقدمهما هنا منفصلتين على أنهما الفقرتان ٢١ ، ٣١ . وعلى أية حال فإن بلوتارخ يرى أو يظن أنه يرى صلة بينهما . فهو يستطرد بعد نصه على الفقرة ٢١ قائلاً : « وليس ممكناً أن نرى مرتين أية مادة مائية في حالة مستمرة ، ذلك أنه بالمفاجأة والسرعة في التغير فيها يحدث تفرق ، وفي وقت آخر يحدث تجميع ، أو بالأحرى تليس

في وقت آخر أو بعد ذلك - بل في نفس اللحظة تستقر في مكانها وتهجر مكانها  
، إنها تأتي وتذهب ، » ترجم هذه الجملة F. G. Baqbitt في :

(Loeb Classical Library edition of plutarch, v, p. 241

والفعلان اللذان في النصف الأول من الجملة هما فعلان متعديان ومبيانان

للمعلوم .

الفقرة ٣٢ ( D 31 : By 21 )

πνρος τροπαι πρωτον θαλασσα, θαλασσηδ δε το μεν ημισν γη,  
οι δε ημισν γη, το δε ημισν πρηστιηρ.

كلمت Stromata 11. 396.

الفقرة ٣٣ ( D 31 ; By 23 )

θαλασσα διαχεετκι, και μετρεετκι εις τον αυτον λογον ομοιος  
προσθεν ην η γεγεσ θαι γη.

كلمت . lcc. cit. يعالج ديلاز هذه الفقرة على أنها استمرار للفقرة ٣٢ .  
وعلى أية حال فإن كلمت ينقل الفقرتين منفصلتين ، مع ملاحظاته بينهما ،  
والتشابه العام في الموضوع لا يدل على أنها يوجدان معا في كتاب هيراقليطس .

الفقرة ٣٤ ( D 76 ; By 25 )

ζη πνρ τον γηδ θανατον και αηρ ζη τον πνρος θανατον, υδωρ  
ζη τον αεροδ θανατον, γη τον υδατο.

Maximus of Tyre, XLI.4. . يحتفظ ديلاز - كرانز فقط بالكلمات

الخمسة الأولى والكلمات الثلاث الأخيرة - وذلك بوضوح لعدم مناسبتها



المفترضة مع الفقرة ٣٢ انظر مناقشتي لهذه النقطة في الفصل الثالث :

وانظر بلوتارخ .On the E at Delphi, 392 C.

الفقرة ٣٥ ( D 64 ; By 28 )

τα δε παντα οιακιζει κεραννος.

هيوليئس IX . وفي الفقرة ١٢٠ يحل اللفظ κυβερνάει محل الفصل

الحالي وهو يعبر عن الفكرة نفسها .

الفقرة ٣٦ ( D 6 ; By 32 )

ὁ ἥλιος νεὸς ἐφ' ἡμερῇ ἐστίν.

أرسطو 14, 355 a, Meteorologica ، وقد أثبتنا كتاب آخرون

عديدون . ويذهب جالينوس (Dox. p. 626) أبعد من ذلك شارحا أن

هيراقليطس قد اعتبر الشمس كتلة محترقة (ανεμμο) ، وأن شروقها عملية

إشعال (αἵψις) وغروبها عملية انطفاء (σβεσις) .

الفقرة ٣٧ ( D 3 ; By — )

[ περὶ μεγεθὸς ἡλίου ] ἐν ῥοῇ ποδοῦ ἀνθρώπειον.

Aetius, in Dox., p. 351.

الفقرة ٣٨ ( D 99 ; By 31 )

εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἐνεκα τῶν ἀλλῶν ἀστρῶν ἐνφρόνη αὐτὴν.

ينص بلوتارخ على هذه الفقرة في مقاله :

"Is Fire, or water the More useful ?" ( 957 A, )

ان التعبير اليوناني غريب إلى حد ما :

ενεκα των άλλων άστρων ενφρονη αν ην

هذه الجملة لا تعني « من أجل النجوم الأخرى تصبح الدنيا ليلا » لأن ذلك لا معنى له . إن قوة ενεκα قوة ضعيفة والعلاقة المدلول عليها إنما هي طريق وسطين السببي والمستسلم ، وتكون الفكرة « ولذلك كله نستطيع النجوم الأخرى أن تفعل ... » إن كلمة ενφρονη تعبير لطيف عن « الليل » .

الفقرة ٣٩ ( D 120 ; By 30 )

ηονς και εσπερας τερματα η αρχτος και αντιον της αρχτον ουρος αιθριον κιος .

Strabo 1.i.6.

الفقرة ٤٠ ( D 124 ; By . )

ωσπερ σαρμα ειπη κεχνημενων ό καλλιστος [ό] κοσμος .

Theophrastus Metaphysics 15.

الفقرة ٤١ ( D 11 ; By 55 )

παν [γαρ] ερπειτον αληγη νεμεαι .

كتاب أرسطو المزعوم De Mundo 401 a, II. إن جملة الكاتب  
الأرسطى السابقة :

(και φθειρεται τοις τον θεου πειθομενα θεσμοις)

تدل على أنه يفهم النص على أنه يشير إلى ضربة إلهية .

### الفصل الرابع - النفس الانسانية

الفقرة ٤٢ ( D 45 ; By 71 )

ψυχῆς πειρατῶν οὐκ ἂν ἐξενροίη, πᾶσαν ἐπιπορευομένου<sup>3</sup>  
οδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

ديوجينيس اللا إرسى IX. 7 وفي كتاب De Anima. II يقدم ترطوليان

<sup>1</sup> ترجمة لاتينية مختصرة نوعا ما وهي :

"Terminos animae neququam invenies omnem viam ingrediens."

الفقرة ٤٣ (D—,By—)

[καὶ Ἡρακλεῖτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ], ψυχὴν [εἰπερ] τὴν  
ἀναθνήσκουσιν, ἐξ ἧς ἅλλα σὺνίστησιν. καὶ ἀσώματωτάτων τε καὶ ῥεόν  
αἰ το δε κινονμενον κινουμενω γινωσκεσθαι.

أوسطو De Anima I:405 a, 25-28 . ومن المحتمل أن أرسطو يعطى

في الجملة الافتتاحية استنتاجه للفلسفي الخاص على ما لا بد أن هيراقليطس قد  
قصده من تقريره أن النفس تبخر نارى تنبثق منه كل الأشياء . وبأخستد

R.D. Hicks في ترجمته ويترجمها كتاب De Anima , ἀναθνήσκουσιν على

أنها « بخار » ، ويترجمها J. R. Smith في ترجمة أ كسفورد على أنها « زفير

دافى » إن الترجمة الأخيرة لها ميزة مضاعفة في أنها تتضمن العملية وفي أنها

تعرض تشابها بين هذه العملية وبين النار . ولقد اخترت الجملة « تبخر نارى »

لأنها تحتفظ بـكلا المضمونين وتجعل المضمون الثانى أكثر وضوحا. إن التحول

من الماء إلى الهواء (الذى يدل عليه كلمة « تبخر » إذا طبقناها على الكوسمولوجية

اليونانية القديمة ) ، والتحول من الهواء إلى النار قد تصوره هيراقليطس على أنه مظاهر مستمرة للطريق الصاعد مستمرة إلى درجة أنه ( كما لاحظت في الفصل الثالث ) لا يجد من الضروري أحيانا أن يذكر الهواء على أنه حالة وسيطة .

أما ديلز وباي ووتر فانهم لا يقبلان الفقرة على أنها نص مباشرة من هيراقليطس ، وينبني أن نعترف أن كلمات عديدة لها نغمة أرسطية. في الوقت الذي يكون فيه لأرسطو حرية قليلة في اللغة فإنه يسجل - بطريقة جادة - ما كان يعلم هيراقليطس ، والآفة - كالمضمنة أفكار هامة حتى إننا لانستطيع أن نتجاهلها.

الفقرة ٤٤ ( D 12, By 41, 42 )

[και] ψυχαι δε απο των υγρων αναθνμωονται.

آرايس ديديموس (Dox., p 471) ، حيث تتبع الجملة بعد الفقرة ٢١ مباشرة.

الفقرة ٤٥ ( D 115, By — )

ψυχη<sup>5</sup> εστι λογος εαντον ανδρων.

Stobaeus Florilegium III.1.

الفقرة ٤٦ ( D 118 ; By 75 )

ανη ψυχη σσφωτατη και αριστη.

ستوباؤس Florilegium III., 5 كما قدمها ستيغانوس وتبعه قالتسر.

وآخرون . وقبل ديلز - كرانز القراءة ، .. αυγη ξηρη ψυχη. ، والتي

يمكن أن تترجم « إن النفس التي هي شمع جاف من الضوء هي نفس أحسن وأكثر حكمة ». ولكن بالرغم من أن صورة الضوء تحتفظ بأسلوب هيراقليطس في التفكير فإن بيرنت (p.138, n.2) يناقش بطريقة قاطعة أن  $\alpha\nu\gamma\eta \zeta\eta\sigma\eta$  إنما هي فساد .

الفقرة : ٧٦ ( D 77 ; By 72 )

$\psi\chi\eta\sigma\iota \tau\epsilon\rho\psi\iota\nu$  [  $\eta \theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\nu$  ]  $\nu\gamma\epsilon\eta\sigma\iota \gamma\epsilon\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ .

نومينوس ، عن طريق بورفيردس (The Cave of the Nymphs x) وأنا أتبع هنا نصوص باوى ووتر وقاتسر في حذف الكلمتين على أنها تحشية . ولكن ديلز - كرانز يحتفظ بها ، وقد يجعلان المعنى « السرور الذي هو الموت » ولقد تكون فعلا من تقرير هيراقليطس ، لكنها أشبه بمحاولة ناسخ أراد أن يجعل المضمون واضحا . وعند بورفيروس ، والكاتب الذي ينقل عنه ، توجد الفقرة متبوعة بالقولة : « وكلاهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر » وهي تخدم في القانون الحالي ( بالاعتماد على حجة هيوليتس على أنها النصف الثاني للفقرة ٦٦ .

الفقرة ١٨ : ( D 117 ; By 73 )

$\alpha\nu\eta\rho \sigma\kappa\omicron\tau\alpha\nu \mu\epsilon\theta\nu\sigma\theta\eta$ ,  $\alpha\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \nu\pi\omicron \pi\alpha\iota\delta\omicron\varsigma \alpha\nu\eta\beta\omicron\nu \sigma\phi\alpha\lambda\lambda\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ,  
 $\sigma\kappa\eta \epsilon\pi\alpha\iota\omega\nu \sigma\kappa\eta \beta\alpha\iota\nu\epsilon\iota$ ,  $\nu\gamma\epsilon\eta\nu \tau\eta\nu \psi\chi\eta\nu \epsilon\chi\omega\nu$ .

Stobaeus Florilegium III. 5.



الفقرة ٤٩ (D.36 ; By 68) .

Ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι,  
ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γινεῖται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ.

كنت S.romata ll. 435 إن النصف الأول من النص يتلقى توثيقاً من  
فيلو وهيبوليتس .

الفقرة : ٥٠ (D 125 ; By 34) .

καὶ ὁ κνκεων διστατε. μη κινονμενος.

ثيوافرستس 9 , De vertigiginē . ولقد أضاف يرناي كلمة κكة إلى  
نص المخطوطة ، ومن الواضح أن النص يحتاجها .

الفقرة ٥١ : (D 85 ; By 105) .

θνμω μαχεσθαι χαλεπον ὃ γαρ ἂν θελη, ψυχῆς ωνεται.

بلوتارخ . Life of Coriolanus 224 C.

الفقرة ٥٢ : (Dllo ; By 104) .

ανθρωποις γινεσθαι οκοσα θελονσιν ονκ αμεινον,

ستوباؤس . Florilegium III.I.

الفقرة ٥٣ : (D 95 ; By 108) .

αμαθιην [γαρ] αμεινον χροντειν, εροντειν, εργον δε εν'ανεσει  
και και παρ οινον.

بلوتارخ . Quaestiones Conviviales 644 A.

الفقرة ٥٤ : (D 87 : By 117)

βλαῖς ἀνθρώπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοησθαι φιλεῖ.

On the Right Method of Hearing 41 A. بلوتارخ

الفقرة ٥٥ : (D 46 : By 8)

ἀξανετοὶ κόνσαντες κωφοῖσιν εἰκασὶ φατὶς ἀντοῖσιν μαρτυρεῖ  
παρεοντάς ἀπειναι.

كلمت Stro mata II. 404.

الفقرة ٥٦ : (D 46 : By 132)

τὴν τε οἰησὶν ἱερὰν νόσον [ ἐλεγε καὶ τὴν ὁρασὶν ψευδεσθαι ]

ديوجنيس اللا إرسى 1x.7 وحسب لبديل وسكوت يمكن أن تعني لفظة  
οἰησις أيًا من الرأي أو الكبرياء الذاتي ، وربما تحمل كلمة « التعصب »  
كلا المضامين .

الفقرة ٥٧ : (D 17 : By 5)

ὅν γὰρ φρονέονσι τοιάντα πολλοὶ, οὐκοῦν ἐγκνέουσιν, οὐδὲ  
μαθόντες γινώσκουσι, ἐώντοισι. δε δοκέουσι.

كلمت Stromata II. 11.7

الفقرة ٥٨ : (D 7 : By 37)

εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γενοίτο, ρινὲς ἀν' διαγνοίεν.

أرسطو De Sensu 443 a,22 . وأنا أترجم ρινὰς ( ومعناها حرقا

«أنف» ( إلى «الشم» ، وحيث إن الأشياء كلها يفترض فيها الآن أنها دخان ، فإن الكلمة لا بد أن تكون مقصودة استعارياً .

الفقرة ٥٩ : ( D 98 ; By 38 )

αι ψυχαι καθ' Αἰδην.

بلوتارخ On the Face of the Moon 943 D. إن الفعل οομωυται  
يعنى ببساطة « يشم » ، لكن معنى القولة يظهر أنها تبين كيف أن نفوس  
الموتى - وقد تحولت إلى حالة من الدخان - لا بد أنها تدرك - وهى - فكرة  
قد دلت عليها الفقرة السابقة .

الفقرة ٦٠ : ( D 76 : By 85 )

νεκνεῖς [γὰρ] κοριων εκβλπονεροι.

بلورتاخ Quaestiones Conviviadlas 6٤9 A سترابو xvi.iii.26.

الفصل الخامس - من وجهة النظر الدينية

الفقرة ٦١ : ( D 78 ; By ٤6 )

ηθοῖς [γὰρ] ανθρωπειον μεν ουκ εχει γνωμας, θειο δε εχει.

Origen Against Celsus vi. 12.

الفقرة ٦٢ : ( D — : By — )

[και μην ρητωῖς ὁ Ἡρακλειτὸς φησι] το μη ειναι λογικον τον  
ανθρωπον, μονον δ' νπαρχειν φρενηρεῖς το περιεχον.

أدڤانسل ماثيماتيكس viii. 286. أڤانسل ماثيماتيكس

و . the Loeb Classical Library edition:  
Against the Logicians II. 2 6 ( in vol. II of Sextus writings )

وبالرغم من أن ديلاز وباي ووتر يحذفان الفقرة من قائمتها فإن سكّس  
يقول إن هيراقليطس يؤكدها ( ρητως ) .

الفقرة ٦٣ . (D 86 : By 216)

[αλλα] των μεν θειων τα πολλα [ καθ' Ἡρακλειτον ] απιστιη  
διαφνγγανει μη γιγνωσχεσθαι.

بلوتارخ Coriolanus 232 D

الفقرة ٦٤ : (D 72 : By 93)

ω . μαλιστα διηνεκωσ ομιλονσι λογω, τοντω διαφερονται, [ και  
καθ' ημεραν εγκρονσι, ταντα αυτοις ζενα φαίνεται ].

ماركوس أريليس ١٧.٤٦ . وأنا أتبع بيرنت (p.1399n.3) في افتراضه أن  
الكلمات بين قوسين ليست من كلام هيراقليطس بل من كلام ماركوس  
أريليس .

الفقرة ٦٥ : (D 26 : By 77)

ανθρωπος εν ενφρονη φας απιεται εανιω αποθανων αποσβεσφειδ  
οψειδ ζων δε απιεται τεθνωτος ενδων αποσθειδ οψειδ εγρηγορωδ  
απιεται ενδοντος .

كلمت 310 Stromata II. ، وانظر نشرة ديندورف II,p.399 .

ليس بين فقرات هيراقليطس فقرة أثارت مناقشة معينة مثل هذه الفقرة .  
إن باي ووتر - الذي يظهر أنه يدير على منبرج نيز كل كلمة ناقشها أي باحث .

يعطى ترجمة مبتورة للفقرة ، وهي التي يترجمها فيربانكس تابعا « إن  
الإنسان - كالضوء في الليل - يشمل ثم يطفأ » إن تفسيرهما يفند التورية المركبة  
في ἀπτεται ، وهي مشروحة في الفصل الخامس : إن الترجمة الحالية للنص  
تقوم من ناحية على ديلز - كرانز ، ومن ناحية أخرى على نشرة ويتدورف  
لكتاب Stomata وإن النقطتين تدلان على أساس أنه التقسيمان  
الرئيسيان للفكر .

الفقرة ٦٦ : ( 7 By6 : D 62 )

αθατοι θνητοι θνητοι αθαντοι, ζωντες τον εκεινων, τον δε  
εκεινων βιον τεθνεωτες.

هيوليئس . Ix . إن كلمت السكندري يقدم ترجمة مختلفة :

ανθρωποι θεοι, θεοι ανθρωποι ( Paedagogus I.236 ; cf.  
Dindorf, vol. I, p, 326. )

وحيث أن لفظي « الخالدين » و « الفانين » تعنيان - منذهوميروس -  
الآلهة والناس على التوالي ، فإن جملة كلمت ملائمة بلاشك ، وعلى أبة حال  
فإن المتناقض الذي قدمه هيوليئس أكثر احتفاظا بأسلوب هيراقليطس .  
وبالإضافة إلى ذلك ، وعلى فرض أن الكائنين المسيحيين يشيران إلى نفس  
الفقرة ، فإنه يبدو محتملا أن أحدهما قد أخذ على عاتقه أن يشرح المعنى  
لقرائه في حدود حرفية بينما الآخر أخذ قولة واضحة من هيراقليطس وأظهرها  
على أنها تناقض . ومع أنه ليس هناك فعل معين في الترجمتين ، فإن الفعل  
« يصبح » ( أكثر من « يكون » ) يظهر أنه يلائم النصف الثاني من الفقرة .



ومن الواضح أن كلمت غير موافق ، لأن نصف ملاحظته :  $\lambda o\gamma e\epsilon\gamma a\rho\alpha\nu\tau\iota o\varsigma$  ،  
 « لأن معانها هو نفس المعنى »

الفقرة ٦٨ (D 27 ; By 122)

$\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu\varsigma\mu\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\pi\omicron\theta\lambda\alpha\nu\omicron\nu\tau\alpha\varsigma\alpha\tau\tau\alpha\omicron\nu\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\nu\tau\alpha\iota\omicron\nu\delta\epsilon\delta\omicron\chi\epsilon\omicron\nu\sigma\iota\gamma$

كلمت . Stromata II.212.

الفقرة ٨٦ : (D 63 ; By 123)

$[ \epsilon\nu\theta\alpha\delta'\epsilon\omicron\upsilon\tau\epsilon ]$  επανιστασθαι και φυλακας γινεσθαι εγερεται  
 ζωντων και νεκρων .

هيوليوس . 1x . والاشارة إلى « هم » غير مؤكدة .

الفقرة ٦٩ : (D 119 ; By 121)

$\eta\theta\omicron\varsigma\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$  .

Stobaeus Florilegium IV. 40. Cf. also Plutarch Moral  
 Essays 999 E.

الفقرة ٧٠ : (D 25 , By 101)

$\mu\omicron\rho\omicron\iota\gamma\alpha\rho\mu\epsilon\zeta\omicron\nu\epsilon\varsigma\mu\epsilon\zeta\omicron\nu\alpha\varsigma\mu\alpha\iota\rho\alpha\varsigma\lambda\alpha\gamma\chi\alpha\nu\sigma\sigma\iota$  .

كلمت . Stromata II.271 . وهي توردية على موضوعات مختلفة نوعا ما

ك  $\mu\omicron\iota\rho\alpha\iota$  و  $\mu\omicron\rho\omicron\iota$  .

الفقرة ٧١ : ( D 28 ; By118 )

[ και μεντοι και ] Δίκη καταληψεται ψενδων τεκτονας και μαρτυρας.

كلمت Stromata II. 331.

الفقرة ٧٢ : ( D 66 . By 26 )

παντα [γαρ] το πνρ εξελθον κρινει και καταληψεται.

هيبوليتس. Ix. إن الفصل الأخير ( المستقبل الأوسط καταλαμβάνει )  
ترجم « سوف يفجأ » ، في الفقرة ٧١ ، وهو هنا يمكن أن يحمل أيضا مفهوم  
« يمسك بمفاجأة » و « يعدم شرعا » .

الفقرة ٧٣ : ( D 16 ; By 27 )

το μη δννον ποτε πως αν τις λαβοι.

كلمت Paedagogia 1.216.

الفقرة ٧٤ : ( D — : By — )

ειαι γαρ και ευταυθα θεονς.

Aristotle Parts of Animals 1.5 : 645 a, 17.

الإشارة بالظرف كانت إلى مكان عند الموقد ؛ حيث وجد بعض الزائرين  
بلا توقع هيراقطس يدق نفسه .

الفقرة ٧٥ : ( D 5 : By 126 )

και τοις αγαλμασι δε ταντεοιοιν ενχονται, ομοιον ει τις δομοισι  
λεσχηνεοιτο, ον τι γινωσκων θεονς ονδ ηρωας οτινεις εισι.

- أرسطارخوس Theosophia 68 ، أوريجين Against Celsus vii.62  
وعند أرسطارخوس تتبع الفقرة ٧٨ ، لكتها تقف وحدها عند أوريجين. ويحتفظ  
ديلز-كرانز بجمع أرسطارخوس.

الفقرة ٧٦ : (D14;By 124,125)

νγκτιπολοις, μαγοις, βακχοις, ληναις, μυσταις,. τα [ γαρ ]  
νομιζόμενα κατ' ανθρωπον μυστηρια ανιερωσι μνεονται.

كلمت Protrepticus I. 16

الفقرة ٧٧ : (D 15 ; By 127)

ει μη γαρ Διοννσω πομπην εποιονντο και νμνεον ασμα.  
αιδισισιν, αναιδεστατα ειργαστ' αν ωντος δε 'Αιδης και Διοννσος,  
οτεω μαινονται και ληναι ζονσιν.

كلمت Protrepticus 1.25

الفقرة : ٧٨ (D 5 ; By 130)

κα θαιρωνται δ' αλλω αιματι μαινομενοι οιον ει τισ εις πηλον  
εμβας πηλω απονιζοιτο. μαινεσθαι δ' αν δοκοιη, ει τισ αντον ανθρωπων  
επιφρασαιο οντω ποιοντα,

أرسطارخوس Theosophia. وانظر الاشارة إلى الفقرة ٧٥ .

الفقرة ٧٩ (D.92 ; By 12)

Σιβνλλα δε μαινομενω σισματι αγελαστα και ακαλλωπιστα και  
\_αμνριστα φθγγομενη χιλίων ετων ζικνεται τη φωνη δια τον θεον.

بلوتارخ. On the Pythian Oracles 397 A.

الفصل السادس - الانسان بين البشر

الفقرة ٨٠ (D 113 : By 91)

ζννον εστι πασι το φρονεειν.

ستوباؤس Florilegium III.I.

الفقرة ٨١ : (D 114 : By 91)

ζνν νω λεγοντας ιαχνριζεσθαι χρη τω ζννω παντων, οκωσπερ νομω πολις, και πολν ισχνροερως. τρεφοντι γαρ παντες οι ανθρωπειοι νομοι νπο ενος τον θειον κρατει γρατει γαρ τοσοντον οκωσον εθειλει και εξαρχει πασιν και περιγινεται.

ستوباؤس Florilegium III.I. وهنا تلاعب بالألفاظ : ζνν νω ( بوعى

عقل ) و ζννω ( بذلك الذي هو عام ) . والتورية غامضة في قراءة ديلز - كرانز  
لقطة الثانية على أنها νω . وهنا وفي السطر الأخير أتبع فالتسر .

الفقرة ٨٢ ( D44 : By 100 )

μαχεσθαι χρη τον δημον νπερ τον νδμον οκωσπερ τειχεος .

ديوجينيس اللايرسي ix.2 .

الفقرة ٨٣ : (D 23 : By110)

νομος και βονλη πειθεσθαι ενος.

كلمنت Stromata II .404

الفقرة ٨٤ ( D 49 : By 133 )

εἰς εμοὶ μνηστοὶ εἰς ἀριστοῦ η.

Galenus. Cf. Symmachus via Walser: Heraclitum ... qui summam laudis arbitrabatur placere uni si esset optimus".

الفقرة ٨٥ ( D 29 ; By 111 )

αἰρεννται [γαρ] ἐν ἀντι ἀπαντῶν οἱ ἀριστοὶ, κλεοῦ ἀεναον  
υητῶν οἱ δὲ πολλοὶ κεκορηνται οκῶσπερ κτηνεα.

كلمت Stromata II. 366

الفقرة ٨٦: ( D-24 ; By 102 )

ἀρηιφατονῶ θεοὶ τιμῶν καὶ ἀνθρώπων.

كلمت Stromata II. 255

الفقرة ٨٧ ( D 28 ; By 118 )

δοκοντα [γαρ] ὁ δοκιμωτατοῦ γινωσκει φηλασσειν.

كلمت Stromata II. 331 . وأنا أتبع قراءة المخطوطة في الكلمة الأخيرة

التي تبدو لي أنها تقدم معنى أحسن من التصحيح المتعسف "لديلز-كرانز" .

الفقرة ٨٨ : ( D 43 , By 103 )

νβριν λρη ἀσβεννυναι μολλον η πνρχαιην.

ديوجينيس اللايرسي. ix.2.

الفقرة ٨٩ : ( L 84b ; By 82 )

καματοῦ ἐστὶ τοῖς ἀντοῖς μολθειν καὶ ἀρχασθαι .



بلوتίνوس ، الانبادة 1v.8 حيث تتبع الفقرة ٢٣ .

الفقرة ٩٠ : (D 97 ; By 115)

κυνεῖς [γῆρ] καταβανζονσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι.

Plutarch Whether old Men Should Engage in Politics 787 C.

الفقرة ٩١ : (D 104 : By 111)

τις γὰρ αὐτῶν νοῦς ἡ φρήν; δῆμων αἰδοῖσι πειθόνται καὶ διδασκαλῶ χρεῖωναι ὁμιλῶ οὐκ εἰδοτεῖς ὅτι “οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοὶ.”

Proclus, Commentary on Plato's Alcibiades, I.

الفقرة ٩٢ . (D56,By—)

ἐξηπατηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησιῶς Ὅμηρῳ, ὡς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκείνον τε γὰρ παῖδες φθειράς κατακτεινόντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, νῦν ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὐκ εἶδομεν οὐκ ἐλάβομεν, ταῦτα φερόμεν.

De vita Homeri 1x. والقصة أيضا محكية في الكتاب الغفل

( وهو منسوب إلى بلوتارخ خطأ ) . section 4 .

الفقرة ٩٣ ( D 42 ; By 119 )

τὸν τε Ὅμηρον ἄξιον ἐκ τῶν ἀγωνῶν ἐκβαλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι Ἀρχιλόχον ὁμοίως.

ديوجينيس اللايرسي 1x.1.

الفقرة ٩٤ ( D 106 ; By 120 )

[Ἡρακλείτος ἐπεκληζεν] Ἡσιοδω τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιοῦμεν  
τὰς δὲ φανλὰς ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμερὰς ἀπασὰς μὴν οὖσαν.

بلوتارخ, Camillus 138 A. ويترجم سينيكا محتوى الجملة الأخيرة ب :

Unus dies par omni est (Epistles xII.7).

الفقرة ٩٥ ( D 121, By 114 )

ἀξιον Ἐφέσιοις ἡβηδον ἀπαγζασθαι πααι και τοις ανηβοις τη  
πολι καταλιπειν, οἱτιες Ἐρμωδωρου ανδρα εωυτων ουηιστου εξεβαλου  
φουτες ημεωυ μηδε εις ουηισος εστω, ει δε μη, αλλη τα και μετ'  
αλγων.

سترابو xlv.i.15 ، ديوجنيس اللا إرسى ix.2

الفقرة ٩٦ ( D 125 , By — )

μη επιλιποι νμας πλουτοις , Ἐφεσι, νι' εξελεγχοισθε  
πονηρενομανοι .

Tzetzes - في تعليق على أرمطوفان كما ينص عليه ديلاز-كرانز وفالتسر.

الفقرة ٩٧ : ( D 20 , By 86 )

γενομενοι ζωειν εθελονσι μορονς μορονς τ' εχειν [ μαλλον δε  
αναπανεσθαι ]ηκαι παιδας καταλειπονσι μορονς γενεσθαι.

كلنت Strsmata II. ٢01. وأنا أتبع مولاخ وفالتسر في اعتبار الكلمات

التي بين قوسين على أنها قد تكون من تفسير كلنت .

### الفصل السابع - النسبية والتناقص

الفقرة ٩٨ ( D 8 ; By 46 )

το ἀντιζονν συμφερον καε εκ των διαφεροντων καλλιστην  
αρμονιαν [και παντω κατ' εριν γινεσθαι].

و عن ترجمة Aristotle Nicomachean Ethics VIII : 1155,1

αρμονια (-η) أنظر الملاحظة على الفقرة ١١٦ .

الفقرة ٩٩ (D 111 ; By104)

νονσοῦ γγειην εποιην εποιησεν ηδν και αγαθον λιμοῦ κορον,  
καματοῦ αναπαναιν.

ستوباؤس Florilegium III.1.

الفقرة ١٠٠ (D 23 ; By 60)

δικηῦ οναμα ονκ αν ηδεσαν ει ταυτα μη ην.

كلنت Stromata II.252.

الفقرة ١٠١ (D 61 ; By 52)

θαλασσα νδωρ καθαρωτατον και μιαρωτατον, ιχθυσι μεν  
επιτιμον και σωτηριον, αυθρωποιῦ δε αποτον και σλεθριον.;

هيوليئس lx.

الفقرة ١٠٢ (D 9 ; By 51)

ονονῦ σνρματ' αν ελεσθαι μολλον η χρυσον.

Aristotle Nicomachean Ethics x.v : 1176 a, 8.

الفقرة ١٠٣ ( D 36 ; By 53 )

Sues caeno, cohortales aves pulvere vel cinere lavari.

Preserved in Latin by Columella viii. 4.

الفقرة ١٠٤ (D82.83;By99,98)

πιθηκών ὁ καλλιστος αισχρος ανθρωπων γενει συμβαλλειν  
ανθρωπων ὁ σοφωτατος προς θεον πιθηκος φανειται και σοφια και  
καλλει και τοις αλλοις πασιν.

Plato Hippias Major 289 A-B.

لقد ربطت وعالجت في فقرة واحدة ما كان في قائمة ديلز - كرانز وبأى  
ووتر فقرتين منفصلتين .

الفقرة ١٠٥ : ( D 79 : By 97 )

ανηρ νηπιος ηκουσε δαιμονος οκωσπερ παις προς ανδρος.

Origen Against Celsus vi. 12.

الفقرة ١٠٦ : ( D102 : By 61 )

τω μεν θεω καλα παντα και αγαθα και δικαια, ανθρωποι δε  
α μεν αδικα νπειληφαιν η δε δικαια.

Porphyrius Quaestiones Homericæ on Bk. iv of The Iliad.

الفقرة ١٠٧ ( D 58 ; By 58 )

αι [γουν]ιατροι, τεμνοντες, καιοντες, [πανη βοσανιζοντες κακως  
εκυσ αρρωστουντας,] επαισπνται μηδεν α ξιοι μισθον λαμβανειν[παρα  
των αρρωστουντων].

الفقرة ١٠٨ : (D 60 : By 69)

οδοῖς ἀνω κατω μία καὶ ὡυτή.

هيو ليتس. lx. وأنظر تيرتوليان. Adv. Marc II. 28.

الفقرة ١٠٩ : (D 103 : By 187)

ζῆνον [γὰρ] ἀρχὴ καὶ περὰς ἐπὶ κνκλον [περιφέρειας].

Porphyrus Quaestiones Homericae: on Bk.xIII of The Iliad.

الفقرة ١١٠ : (D49 a , By 31)

ποταμοὶς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαινομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαινομεν [εἰμεν  
τε καὶ οὐκ εἰμεν].

الفقرة ١١١ : (D 59 , By 50)

γναφείω ὁδοῦ ἐνθεῖα καὶ σχολιῇ μίση ἐστὶ καὶ ἡ ἀντιή.

هيو ليتس. lx.

الفقرة ١١٢ : (D 1١ , By 59)

συναψίμεῖς ὅλα καὶ οὐκ ὅλα, ἀνμφορομενονο διαφερομενον, συναδον  
[καὶ] ἐκ παντων ἐν καὶ ἐξ ἐνοῦς παντα.

كتاب العالم المنسوب إلى أرسطو. 396 b, 20.

الفقرة ١١٣ : (D 38 , By 78)

ταυτο [ τ' ἐνὶ ] ζῆν καὶ τεθυηκοῦ καὶ [ το ] ἐγρηγοροῦ καὶ  
καθενδον καὶ νεον καὶ γηραιον ταδε γὰρ μεταπεσοντα ἐκεῖνα ἐστὶ  
κακείνα πρὸς μεταπεσοντα ταυτα.

Plutarch A letter of Consolation to Apollonius 106 L.



الفقرة ١١٤ ( D 57 , By 35 )

διδάκαλος δε πλειστων 'Ησιοδος τοντον επιστανται πλειστα  
ειδευαι, οστις ημερην και ενφρονην ουκ εγινωσκεν εστι γαρ ευ.

Hippolytus lx. Cf. Hesiod, Theogony, 124 anq 748 .

الفقرة ١١٥ ( D 48 , By 66 )

τω ουν τοζω ονομα βιος, εργον δε θανατος.

### الفصل الثامن - الآلف الحفي

الفقرة ١١٦ ( D 54 , By 47 )

αρμονιη αφανης φανες κριτων.

هيبوليتس lx.

الفقرة ١١٧ ( D 51 , By 45 )

ου ζννιεσιυ οκως διαφερομενον εωντω ομολογει παλιντροπος ;  
αρμονιη οκωσπερ ιοζον και λνρης.

هيبوليتس lx.

الفقرة ١١٨ ( D 50 , By 1 )

ονκ εμον αλλα τον λογον ακονσαντας ομολογειν σοφον εστιν εν  
παντα ειναι .

هيبوليتس lx.

الفقرة ١١٩ ( D 32 , By 65 )

εν το σοφον μουνον, λεγες θαι ουκ εθελει και εθελει Ζηυος ονομα

Stromata ll. 4<sup>4</sup> كلمنت

الفقرة ١٢٠ (D 41 : By 19)

εν [γαρ] το σοφόν, επιστασθαι γνώμην οπῇ κυβερναται πάντα  
δια παντων.

ديوجينيس اللايرسي lx1.

الفقرة ١٢١ (D 67 : By 36)

ο θεός ημερῃ ευφονη, χειμων θερός, πολέμος ειρηνη, κορός  
λιμός, πλλοιονται δε οκωσ περ < > οποταν συμμιγη θυωμασιν,  
ουομαζειαι καθ ηδουην εκαστου.

هيوليتش lx.

الفقرة ١٢٢ (D 94 , By 29)

ηλιός [γαρ] ουχ υπερβησεται μετρα ει δε μη, Ερινυες μιν Δικης  
επικουροι εξευρησονται.

Plutarch On Exile 604 A.

الفقرة ١٢٣ (D 100 ; By 43)

ωρας [αι] παντα φερουσι.

plutarch platonic inquiries 1007 D.

الفقرة ١٢٤ (D 75 ; By 90)

και τους καθευδοντας εργατας ειναι και συνεργους των εν τω  
κοσμω γινομενων.

Marcus Aurelius vi: 42.



القسم الثاني

هيراقلطس

في

العالمين اليوناني المسيحي

تأليف : الدكتور علي سامي النشار





كان هيراقليطس تاج العبقريّة اليونانية في أنسى صورها ، وكان أيونيا كبيرا . ولكن بأي معنى كانت أيونيته ، هل كان من المبشرين بأصل واحد للأشياء ، كما فعل مشيخة أيونيا القدامى من قبله ، أم كان ذا طابع فريد يميزه عن كل هذا ، هذا الفيلسوف المظلم المتعالي ، هذا الكاهن ذو الأصل الملكي ، هذا الزاهد الذي ترك كل هذا ، وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش أم أن المدرسة الأيونية ينبغي أن تدرس في ضوء آخر ، وأن تفهم على شكل آخر ، بحيث تكون في الإمكان أن يوضع في أطارها العام - هيراقليطس .

علينا إذن أن تنتقل إلى أيونيا ، لنرى هؤلاء الأوائل من رواد الفكر ، كيف وصلوا الفلسفة وعلى أى نسق وضعوها .

إن الفرع الأيوني من اليونان كان عنصرا واقعيا ، كان يتجه نحو تفسير الطبيعة الخارجية ، كان مثله في هذا ، مثل الفرع الآخر من اليونان - وهو الفرع الدوري ، يختلف تفسير كل منهما ، ولكن المنهج كان واحدا ، لم يتميز في شيء كبير عن منهج الآخر ، ولم يحاول الأيونيون أو الدوريون أن يتجهوا نحو داخل النفس ، وأن يجدوا في أحماق الذرات ما يؤكد اتجاه الطبيعة الخارجية . كانت الطبيعة الخارجية ( أكبر وأعظم ، فحاولت المدرستان - بطريقة واحدة تفسير هذه الطبيعة ، واختلف التفسير . ولكن كان الأيونيون هم المؤثرين ) كانوا أسبق في الدخول إلى مسرح الفكر العظيم ، ولأول مرة في تاريخ الإنسانية ، وفي صورة تأكدية ، ومتخلصين من الروح الأسطورية القديم ، روح هزيود وهويدوس ، وأخذوا يبحثون في سر الطبيعة العظيم ، مفسرين

وواضعين للحلول. حقا إنهم لم يبحثوا في نظرية ، ولم يتركوا لنا أى طريق قد سلكوه من طرقها .

ولكن كان المنهج واضحا : إنهم استخدموا الأنا الداخلية بما تحتويه من حسن وعقل : فوصلوا إلى تفسير مادي لأصل الوجود ، ثم نادوا - كما سنرى بعد بأحادية المادة . وإذا كان الشرط الأول من اكتشافهم العظيم من عمل الحس الخالص ، فإن الشرط الثاني حين ردوا كل شيء إلى وحدة ، من عمل العقل .

فإذا كان تاج الأيونيين حسيا ماديا في كل تفسير تقدموا به ، فليس معنى هذا أنهم لم يستخدموا العقل ، بل استخدموه ، ولكن كانت كل ماتوصلوا إليه حسيا واقعيا . حقا إنهم لم يبحثوا في طبيعة العقل الداخلى ولم ينعكسوا على ذات هذا العقل ؛ ليستخرجوا منه قوانينه . إنهم لم يقوموا بنقد طرق المعرفة ، إن الإنسانية لم تعرف هذا سوى في عهدي أفلاطون وأرسطو . حقا أن الآيلين عنوا بعدمشيخة أيونيان الاندامى بالمنطق والجدل ، وكان هذا الجدل حافزا لأرسطو لوضع المنطق ، وبحت نظرية المعرفة ، ولكن المنطق - كما نعلم لم يوضع في صرورة متكاملة إلا على يد أرسطو ولكن بحسب الأيونيين أنهم أول من استخدم العقل في تفسير الوجود ، ولم يكن جوهر العمل الذى قاموا به أنهم توصلوا إلى ما اعتبروه أصلا للوجود ، بل إلى فكرة الوحدة التى ترد إليها كل الاشياء . وقد طبع منهج الأيونيين « الواقعى » في كل الفلاسفة اليونانيين حتى سقراط . فلم تظهر فلسفة مثالية ، قساة التفسير المادى . كل تلك الفلسفات

## انكسياندريس ٦١٠-٤٦ هـ ق .

وضع طاليس المشكلة الفلسفية كما رأينا ولكنه لم يحلها حلها النهائي .. إنه قدم لنا المبدأ الذى وجه الفلسفة وجهها الصحيح . إنه لم يتابع الميتولوجيين من قبل فى وضع تفسيرات للكون على لسان الآلهة تتكلم عن تشخيص القوى الطبيعية ، وكيف ولدت تلك القوى ، كيف تزوجت ، وكيف صدرت عنها الأشياء ؟ ثم انتهى بطاليس الأمر إلى تفسير الكون تفسيراً يشبه تفسير الميتولوجيا ، وهى أن الماء أصل الأشياء . غير أن منهجه كان هو الشيء الوحيد الذى ظفرت به الفلسفة . هذا المنهج هو أن يبرهن على المسائل برهنة عقلية .

وبهذا المنهج حاول انكسياندريس أن يضع تفسيراً للكون يحل به المشكلة ومصادرنا عن مذهب انكسياندريس أكد بكثير عن مصادرنا عن مذهب سلفه . فقد كتب فلسفته فى كتاب بقى حتى زمن ثيوفرسطس . ومن المحتمل أن يكون الكتاب قد بقى بمسودة . ويرى الأستاذ برنت أن كتاب انكسياندريس هو أول كتاب كتب ثرا فى العالم اليونانى ، إذ أن جميع التراث اليونانى من قبل وصل إلينا منطوماً ، ومنذ ذلك الحين والنثر أداة الفلسفة والعلم فى الكتابة . وقد اعتبر مؤرخو الفلسفة هذا شيئاً غير عادى ، ولم يصلوا بعد إلى معرفة السبب الذى دفع بارمنيدس وأنبازوقليس إلى نظم فلسفتها .

### حياة انكسياندريس :

يذكر ثيوفرسطس أن انكسياندريس ابن براكسيادس Prexiades كان

مواطننا ماطيا ، واعتبره أيضاً معاصراً لطاليس وصاحبه ، وعنده أنه لم يكن تلميذه ، أما سامبليتيوس فيدعوه خليفته وتلميذه ، على أنه سواء كان تلميذه أو صاحبه فهو قطعاً كان أصغر من طاليس سناً ، وقد حاول أيضاً أن يمارس العلم كسابقه ، بل توصل إلى بعض الاختراعات ومن أهمها المزولة Gnonion . ولكن هناك شكاً كبيراً في نسبة اختراعها إليه فهو ودوت يرى أنها قد اخترعت بواسطة البابليين وأن انكسيماندريس استخدمها فقط ، بينما يرى بعض مؤرخي العلم أنها تنسب إلى انكسيماندريس . أما أهم عمل على قام به انكسيماندريس فهو أنه رسم خريطة للعالم وقد استخدمها هيكاتيوس Hekaties في القرن الخامس . أما غاية انكسيماندريس من وضع هذه الخريطة فهو مساعدة الملايين المليونيين على ارتياد البحر الأسود<sup>(١)</sup> .

#### فلسفة انكسيماندريس :

إن ثيوفراستس عندما كما قلنا بمعلوماتنا عن انكسيماندريس فيقول « إن انكسيماندريس مواطن لطاليس وصاحب له قال : « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللامتناهي » .

« وقد كان هو أول من أدخل اسم العلة المادية هذه ، ويقول إنه ليس ماء ولا شيئاً آخر من العناصر ولكنه مادة مختلفة عنهما وهي لا متناهية ومنها تصدر السموات والعوالم »<sup>(٢)</sup> .

وفي نص آخر يقول إن هذه المادة « أبدية وخالدة » وأنها « تحتوي جميع



العالم ، وإلى هذه المادة التي نشأت منها الأشياء تعود ثانية طبقاً لقانون زمني .  
« وهناك حركة أبدية وأن منشأ العوالم يحدث خلالها<sup>(٢)</sup> » .  
وأصل الأشياء إذن لا ينتج عن تغير في المادة اللانهائية بل إن المتضادات  
في المادة الأولى - وهي جسم لا نهائي - تنفصل عنها يرى انكسياندرس إذن  
أن هناك « شيئاً » أبدياً منه ينشأ كل شيء وإليه يعود وهذا الشيء لا نهائي  
لا متعين ولا محدود ( كما وكيفاً )<sup>(١)</sup> .

كان هذا تطورا لفكر طاليس أو توضيحاً لفكرة ، فقد اعتبر طاليس الماء  
المادة الأولى للأشياء ، ولكن يبدو أن انكسياندرس تساءل كيف يمكن أن  
أن يكون المبدأ الأول شيئاً من هذه الأشياء المعينة ؟

وقد احتفظ له أرسطو بالفقرة الآتية وهو بصدد مناقشة فكرة اللامتناهي :  
« لا يمكن وجود جسم واحد بسيط يكون لامتناهياً ولا كما يرى البعض من أنه  
متمايز عن العناصر ومنها إذن تنشأ ، لأن هناك من يعتبر هذا الجسم التمايز عن  
العناصر اللامتناهي ليس هو ماء ولا هواء ، حتى لا تفسد الأشياء الأخرى بما فيها  
من اللانهائية ، - وهي - أي العناصر تضاد الواحدة الأخرى ، فالهواء بارد والماء  
رطب والنار حارة فإذا كان إحداها هو اللامتناهي ، لتوقفت الأخرى عن أن  
تكون أو أن توجد ، ولذلك فإنهم يقولون « انكسياندرس يرى أن من هو  
لامتناهي هو شيء غير العناصر بل نشأت »<sup>(٣)</sup>

يبدو من هذه النصرة أن انكسياندرس على خلاف كبير مع طاليس  
وانكسيانس . ومن الملاحظ أن طريقة الاستدلال عند انكسياندرس صحيحة



مع أنها تقات إلينا بتحريف . لم يكن أرسطو أميناً في نقله النص ويبدو — كما يقول برنت<sup>(٢)</sup> أن انكسياندر يس بدأ من ملاحظة اختلاف المتضادات وهي التي تكون العالم ، فالدافئ يضاد البارد ، والجاف يضاد الرطوبة . وهذه المتضادات تحارب بعضها البعض ، وأي سيطرة لواحدة منها على الأخرى فيه ظلم يجب أن يعوض في الوقت المناسب حتى تظهر الأشياء كما هي ولا تفسد . فإذا تابعنا رأى طاليس في أن الماء هو الحقيقة الوحيدة الأساسية ، فكيف نفسر وجود أشياء أخرى ، مادتها ليست مائية ، فلا يمكن أن يكون شيء واحد هو مصدر الأشياء بل إن مصدر الأشياء شيء ليس هو بذاته واحداً من الأشياء المتضادة ، بل هو شيء أكثر أولية منه أو عنه تنشأ الأشياء ، وإليه تعود ، وهذا هو الأبيرون .

ذهب انكسياندر يس إلى أن المادة الأولى للأشياء هي الأبيرون ، وقد اعتبر أرسطو الأبيرون كبشر لفكرته عن الهيولي ، ولما كان أرسطو يدرك أن اللامتناهي عند انكسياندر يس هو جسم ، ولما لم يكن لديه أي مكان للجسمية قبل وجود العناصر ، وضع دائماً كلمة اللامتناهي بجانب كلمة الجسم . ولكن هل اللامتناهي عند انكسياندر يس هو جسم بمعنى الجسم ؟ أو هو نفس الهيولي عند أرسطو ؟ إذ أن الأبيرون عند انكسياندر يس هو لامتناه ولا محدود ولا متعين . وفي مواضع أخرى تكلم أرسطو عن الفيلسوف الذي يعتبر المادة الأولى شيئاً متوسطاً بين المواد أو بين مادتين ؟ هل يشير أرسطو هنا إلى انكسياندر يس ؟ أخذت هذه المسألة جانباً كبيراً من تفكير مؤرخي الفلسفة المعاصرين<sup>(١)</sup>

---

(١) المصدر السابق - ونفس المصانف

### العوالم وكيف تظهر :

يعتقد انكسيما ندريس أن هناك عوالم لا يجد لها عدد في اللامتناهى ، ويوجد عدد منهم في الوجود في كل وقت ، ولا يكون عالم جديد حتى يفنى عالم قديم واللامتناهى باق غير حادث ، فهل هذا تبشير بنظرية ديموقريطس التي مستكلم عنها فيما بعد؟ .. من المحتمل ، - والعوالم في اعتقاد انكسيما ندريس هي الأشياء والحركة أبدية تأتي بالعوالم وتذهب بها .

ولكن يبدو أن انكسيما ندريس يستخدم كلمة انفصال وكلمة انضمام لا كلمة حركة - وكلمة حركة من وضع أرسطوطاليس - أما نظرية انكسيما ندريس الحقيقية عن الانفصال والانضمام فإننا نجدها في طيماوس أفلاطون ويبدو عليها أيضا مسحة فيثاغورية . إذ يبدو أن الفيثاغوريين اعتقدوا فكرة انكسيما ندرس - كيف نشأت الأجسام الطبيعية؟ - ويمدنا ثيوفرسطس بنص هام عن كيفية نشأة الأجسام الطبيعية عند انكسيما ندرس « انفصل الحار والبارد عن اللامتناهى وتكون من هذا طبقة من البخار أحاطت بالبارد وتكون منها الهواء ، ورسب بعض البخار فكون الماء . ومن الماء كانت الأرض وارتفع البخار وكون دائرة حول الهواء ، ثم تمزقت هذه الدائرة إلى حلقات فكونت الشمس والقمر والنجوم والكواكب » .

### ظهور الاحياء :

نشأت الكائنات الحية من الرطوبة ، ثم عمات الشمس على تبخرها ، « وفي الأصل كان أول كائن حيوانى سمكا ، وكان عليه قشر كبير ، ثم انتقل السمك إلى اليابس وتخلص من القشر الذي عليه وتطور إلى أن وصل إلى الصورة الانسانية » ونجد أصل هذا الرأي عند المصريين والبابليين من قبل ، ثم نجده

أيضا فيما يقال له نظرية التولد الذاتي عند أرسطو ، والحق أنها موجودة كاملة عند القبايل البدائية الاسترالية في صورة أوضح بكثير مما هي عليه عند انكسياندريس . وقد اختلف مؤرخو العلم والفلسفة في انكسياندريس ، هل كان مبشرا بذهب داروين ؟ أم أنه كان فقط مفكرا أسطوريا ؟ ... إنه من الممكن القول بأن انكسياندريس كان يدرك فكرة التكيف البيئي وبقاء الأصحح ، وكان أيضا أن الحيوانات العليا لا تمثل إطلاقا أصل النوع الإنساني فأتجه إلى البحر ولحظ الأسماك . الخ .

ومهما اختلفت الآراء في انكسياندريس فقد خطا بالعلم والفلسفة خطوات هامة ، وحقا أنه لم يرتفع إلى بحث في الوجود يحاول أن يجد فيه أصلا غير مادي للأشياء ، بل سار أيضا على نهج المدرسة ، فكان تفسيره تفسيراً آليا ، بل إنه لم يصل أيضا إلى فكرة الحركة التي تحرك العوالم . وكان قصارى فكره الانفصال والاتصال ، ولم يحاول أن يصل إلى العلة الفاعلية أو العلة الغائية ، إلا أنه وصل إلى فكرة الضرورة المطلقة ووجود قانون كلي بسيط على الأشياء ، وقد استخدم الخيال في الفلاسفة ، ولم تكن فكرته الحقيقية عن التطور في عالم الحياة سوى تخيل فقط وقبول لأساطير قديمة ولكنه كان أول من وضع المشكلة ، واعتبر التطور القانون الكلي الذي تخرج منه الأشياء .

أما الفيلسوف الثالث في مدرسة ملطية فهو انكسيانس ٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م.

وتقول بعض المصادر إنه كان قليلاً لا انكسياندرس ويقول البعض الآخر إنه كان صاحبه وصديقه. وإن تحديد تواريخ حياته ومماته من الصعوبة بمكان ، فهي إذن تقريبية وهو آخر فلاسفة مدرسة ملطية . ومن الثابت أيضاً أنه كان أصغر سناً من انكسياندرس ، وقد ترك أيضاً كتاباً يختلف في أسلوبه عن كتاب سلفه ، فبينما انكسياندرس يكتب في أسلوب فياض بالمعاني الشعرية ، نرى انكسيانس يكتب في أسلوب سهل .

مذهب انكسيانس :

« الهواء أصل الأشياء »

ويحكى ثيوفرسطس عنه فيقول « انكسيانس الملكي كان صاحباً لانكسياندرس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولا متناهية ، ولكنه لم يقل إنها لامعينة كأنكسياندرس ... بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء . »

ويقول هيبوليتوس « إن من هذه المادة - الهواء - نشأت الآلهة والأشياء الالهية ، تلك الأشياء التي تكون والتي كانت والتي ستكون . »

وتم نص ثالث لانيبرس « وكان أن نفسنا لكونها هواء تمسكنا فكذلك النفس والهواء يحتوي العالم كله . »

وفي نص آخر لهيبوليتوس « وشكل الهواء هو أنه إذا كان أكثر اعتدالاً فهو غير مرئي لأبصارنا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تبعه

مرثيا ، وهو دائما في حركة ، لأنه لو لم يكن كذلك فإنه كثيرا كما يحدث له »  
ونص آخر لثيوفرسطس : « يختلف الهواء أو بتشكيل في مواد مختلفة بحسب  
تخلخله وتكاثفه » .

ونص أخير لهيوليترس عنه أيضا « وإذا تمدد الهواء حتى يتخلخل فإنه  
يكون نارا ، بينما الرياح من جهة أخرى هي هواء متكاثف ، ويتكون الدخان  
من الهواء بالتبديد ، وإذا تكاثف السحاب أكثر فإنه يكون ماء ، وإذا تكاثف  
الماء أكثر فإنه يتحول إلى أرضا ، وإذا تكاثفت الأرض أكبر تكاثف ممكن فإنه  
تكون حجرا (١) » .

تلك هي النصوص التي جمعها برنت من مصادرهما اليونانية ، وقد حاول  
أن يعلق عليها فقال « إنها تبدو لأول وصلة أقل ظرافة من انكسيماندريس »  
ولكنه يرى أن هذا غير صحيح فإن إدخال فكرة التخلخل والتكاثف إنما هي  
خطوة ذاب قيمة في تفسير نشأة الكائنات (٢) وتجعل المذهب الكوني للمدرسة  
الأيونية مماسكا مع نفسه للمرة الأولى . ويلاحظ هذا حين رد انكسيمانس كل  
شيء إلى مادة ، وبهذا اعتبر كل الاختلافات في هذه المادة الواحدة من جهة  
الكم . وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى ، وكل تغير  
فيها إنما حدث من تكاثف أو تخلخل جزء منها كبيرا كان أو صغيرا في مكان  
معين . وإذا سلمت هذه الفكرة لم تعد حاجة إذن إلى أن تكون المادة الأولى  
« متميزة عن العناصر » - كما يقول أرسطو - ومع أن أرسطو لم يكن دقيقا في



تعبيره ، إلا أنه ينطبق على وصف ملائم لفكرة عدم تمايز المادة الأولى عن الأشياء عند انكسيانس .

يستخلص من النصوص السابقة أن الهواء هو المادة الأولى لا اللامتناهى كما يذكر انكسياندريس ، فكأنه إذن يوافق طاليس في أن المادة الأولى تكون معينة ، وخالف بذلك رأى صديقه أو أستاذه ، ويختلف مع طاليس في اعتباره الهواء لا الماء المبدأ الأول ، وهذا الهواء غير مرئى ، فهو إذن ينطبق على الهواء الذى نعرفه ، هو النفس الذى نستشقه ، وهو الرياح والأنواء التى تهب ، وهو لامتناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض . أما لم اعتبر انكسيانس الهواء أصل الأشياء ؟ . . . فليس لأن الهواء ألطف من الماء ، أو أنه أسرع حركة ، أو أنه أوسع انتشارا ، - ومن ثمة أكثر تحقيقا للتماهى - . . . لا . . . إنه توصل إليه من تفكيره فى مذهب انكسياندريس . إن الهواء فى مذهب هذا الأخير يحتل مكانا متوسطا بين المتضادين الأساسيين - البارد والحر - إن الهواء عنده يصير دافئا إذا تخلخل ، وباردا إذا تكاثف ، وقد توصل إلى هذا من تجربة عجيبة ، إذا تنفسنا وفنا مفتوح كان الهواء دافئا . . . وإذا تنفسنا وشفطنا مغلقتان كان الهواء باردا . . . ولما كان الهواء أصل الإنسان وممهده بالحياة ، فهو أيضا أصل العالم ، وهو يمدده بالحياة . فعين تلبد الهواء ، وجدت الأرض ، وهى واسعة عريضة وتبعها لهذا فإن الهواء يمددها بوجودها .

ولما كان الهواء عند انكسيانس أصل الإنسان وأصل العالم - والمادة الأولى منشأ العالم ، كما هى منشأ الإنسان - والأرض تسبح كاسطوانة فى الهواء ، فإن الهواء أيضا أصل الشمس والقمر والأجرام السماوية - وذلك لأنها أيضا ذات

نفس - كانت في الأصل أرضاً، ثم تمددت بالرطوبة - فلما تخلخلت، وجدت النار، ومن النار وجدت الكواكب، وتنتشر بين هذه الكواكب أجسام من طبيعة الأرض، فقد حدث أن تكاثفت بعض الكواكب السماوية، فتكونت هذه الأجرام الأرضية... وهي تحجب القمر عنا، والكواكب السماوية لا تدور تحت الأرض كما كان يتصور قبلاً، بل حولها، والشمس تختفي عن أبصارنا لأنها ذهبت تحت الأرض، بل لأن الأجزاء العليا من هذه الأخيرة حجبها عنا، ولأن بعدها عنا أصبح كبيراً... والرياح والأنواء تكون حين يتكاثف الهواء وينتشر... وإذا ما قل انتشاره وسماك، كان سحباً وأخيراً يتحول إلى ماء.

وفي ضوء هذا المنهج أخذ انكسيانس يفسر مختلف الظواهر الطبيعية من من برق وشهب وصقيع وزلازل... إلخ.

الهواء إذن أصل الأشياء، وهو يحوى عوالم لا عدد لها - كما يحوى لا متناهى انكسياندريس عوالم لا عدد لها - ويرى شيشرون أن انكسيانس يعتبر الهواء إلهاً وأن هذا الإله يأتي إلى الوجود، ولكن ليس هذا صحيحاً، فالهواء عند انكسيانس هو كبدأ أول أبدي وسرمدي، ومن المحتمل أن يدعو انكسيانس إلهاً - كما دعى انكسياندريس السلامتاهى إلهاً - ولكن من الثابت أن انكسيانس تكلم عن آلهة توجد وتفسد، وأن هذه الآلهة إنما تظهر وتوجد من الهواء.

ويؤخذ على انكسيانس أنه لم يفد العلم إطلاقاً حينما اعتبر الأرض أسطوانة مسطحة تسبح في الهواء، كما اعتبر أيضاً الشمس والقمر والكواكب تسبح

كأوراق أو فروع ، طائفة في الهواء ، وكذلك اعتباره دورة الشمس لا تحت الأرض حين تختفي ليلاً ، كما أنها تقوم بدورة جانبية ، كما أن ما يحجبها هي والصكواكب الأخرى عن أبصارنا هي الجبال الشمالية المرتفعة ... كل هذه الأفكار تختلف عن الطبيعة الأيونية تماماً ، على أن من الخطأ الشديد القول بأن انكسيمانس لم تكن له أهمية أو أثر في تاريخ المدرسة الملطية كسلفه ، بل على العكس كان انكسيمانس في نظر معاصريه أعظم من سلفه انكسيمارنديس ومع أنه لم يختلف معه في نظريته عن الأجسام السماوية ... فإن الفيثاغوريين مدينون له ومتأثرون بنظريته عن العالم ، وقد ازدهرت المدرسة الأيونية فترة بعد ذلك. وكانت تنسب إلى انكسيمانس ، وأثرت في انكساغوراس ، كذلك مدرسة ديموقريطس ، كما أن ديوجينيس الأبولوني Diogenes قبل نظريته من المبدأ الأول للأشياء - الهواء - فالهواء مبدأ الحياة من ناحية ومبدأ الحركة من ناحية ، وهو لانهاى وأزلى وسرمدى . ومن صفاته العلم والقدرة والعظم ، ينفذ في كل الموجودات . هذا المبدأ واحد غير متعدد - هو الهواء إن كان قد حاول أن يربط بينهما وبين مذهب انكساغوراس . فاعتبر هذا المبدأ مبدأ عقلياً بحثاً

ويرى الأستاذ برنت أن انكسيمانس مثل نهاية التطور لمذهب فكرى بدأ بطاليس وانتهى به ، فاعتبر مذهب المدرسة الأيونية ككل وكان عمل المدرسة مجهوداً جباراً لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني ، وكان ... انكسيمانس آخر ممثل لها ، وكانت معاونته في إتمام المذهب داعياً لأن ينسب إليه كله (١) .

وفي الحق أن نظريته عن التخلخل والتكاثف أكملت كثيرا من جوانب تفكير المدرسة ، وفضل المدرسة الأيونية على الإنساية لا يجحد ... فن أساطير هام فيها الفكر الإنساني - انتقل العالم إلى البحث العلمي وكانت الملاحظة أول مراحل المذهب التجريبي فيما بعد أدانهم الأولى ، ثم كان الاستدلال أدانهم الثانية ، ومن الملاحظة والاستدلال وضعت مشكلة العلم الطبيعي .

وسنرى بعد في الفلسفة الحديثة فكرة الأحادية المادية Monism أو المادة الأحادية . الفكرة التي ترد مختلف الأشياء إلى جوهر مادي واحد ، وأن هذا الجوهر المادي إنما يتطور شكلا وكما فقط .

السنا نجد أصول هذه الفكرة لدى المدرسة إذا الأيونية اعتبرت أصل الأشياء واحدا ؟ إنها لم تقل أنه جوهر ، ولكنها دعت بالعنصر أو المادة أو الأصل الأول ... واعتبرت هذا العنصر أو هذه المادة أو هذا الأصل قديما حيا ، وأنه هو بذاته ، ووصلت إلى مفهوم الحركة ، ولو أنها لم تذكرها ، وصلت إلى الانفصال والاجتماع أو إلى التخلخل والتكاثف وكلمها مفهومات الحركة ، وتعود في آخر تحليل إلى حقيقتها . ثم نادى هذه المدرسة أيضا بأن الأصل الأول يتحول إلى صور الوجود المتعددة طبقا للضرورة الطبيعية .

وهنا تتساءل : هل نضع هيرقليطس في سياق هذه المدة . كان هيرقليطس أيونيا كهؤلاء . وقبل نادي مثلهم - بمبدأ أول - هو النار - ورأى أيضا أن هذه النار حسية مادية . هل هو فليسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا - كما حاول أرسطو وتلاميذه من بعده ؟ إن مؤرخي الفلسفة والحضارة والمحدثين وعلى رأسهم شبنجلر يعارضون رأي أرسطو والألكندر الأكبر فردوبسي ون أن النصوص



وأضحة في أن نار هيرقليطس ليست نارا حسية مادية بل هي نار أنطولوجية ، وصفتها الأولى هي أنها « فرع » عن التغير المستمر ، وأنها ليست مجرد شيء مادي محسوس ملموس ، بل إن هيراقليطس قد أضفى عليها خصائص عقلية مجردة وهي مسئلة عن تدبير العالم ، والروح الانسانية ليست إلا نارا كما كانت أكثر خفافا كانت أفضل وأحكم . وفصل هويل رابت في الجزء الأول - الذي قدمناه للقارئ - حقيقة النار عند هيراقليطس .

ولكن إن أكثر ما يفصل فلاسفة ملطية عن هيرقليطس هو الروح العام الذي يسم الفلاسفة الأيونية الملطية ، الروح الأبولوني ، روح الانسجام والوحدة والاعتدال - وهذا ما يميز به فلاسفة ملطية ، بينما كانت الروح الديونيزوسية ، روح التغير والفوضى والفتنة ، - أو تأكيد الذات الصارخ ، وهذا ما يميز به هيراقليطس - فهيراقليطس فيلسوف ذو نسق خاص يتميز تميزا واضحا عن فلاسفة ملطية .

ولكن هل يمكننا أن نقطع كل صلة بين هيراقليطس وفلاسفة ملطية . إن نظرية هيجل في الجدول التاريخي في التناقض ، قد تحمل التطور الفكري لفلسفة هيراقليطس .

لقد بدأ اليونان . تبعا لمنهج الجدول التاريخي . بالبحث في نشأة الكون : ثم ومالبث الفعكر اليوناني أن أعلن فكرتين متناقضتين صدرتا عن فكرة نشأة الكون - التغير من ناحية والثبات من ناحية ، الحركة من ناحية والسكون من ناحية ، أي نشأة الايليون يعارضهم أو يناقضهم هيراقليطس . لقد وجد ونكون - الموضوع ثم تقض الموضوع ، ثم تطور الجدول التاريخي واصلا إلى



مقدارة فكان ركب الموضوع عند الطبيهين المتأخرين، إنبادوقلس وديوقريطس وأنكساغوراس . فتاريخ الفلسفة الذى يتجاوز طبقا لجدل تاريخى مرسوم . أخيرا - هل تستطيع أن تنكر أثر أنكسمندريس فى نظر التغير عند هيراقليطس ، كما نستطيع أن نقول أيضا أن انكسانس فى نظرية التصورات السكبية عند هيراقليطس أيضا وكما بين هويل بالتفصيل .

وهنا نتقل إلى فيلسوف أيونى ، سبق هيراقليطس وكون مدرسة فلسفية عظمى، تمحقت فيها الروح الديوننزوسية وهو فيثاغورس . وقد ذكر هيراقليطس فيثاغورس فى كتابته سخرية مرة . ولكن بالرغم من هذا يذهب بعض القدامى من الباحثين أنه قد تأثر بالفثاغورية عن طريق غير مباشر . وأنه هياسس كان هو أول من أعلن أن الكون فى تغير مستمر وأن مادة الكون الأول هى النار - وسنعرض لهذه المدرسة الفثاغورية ثم سنحاول أن نرى إلى أى مدى أثر فى هيراقليطس .

## الفيثاغورية

لم تكن فلسفة الطبيعيين الأول سوي « وضع المشكلة » . مشكلة تفسير الوجود ، وذلك برده إلى أصل واحد - عبرنا عنه « بالأحادية المادية » أو « وحدة المادة » . وبهذا نشأ العلم الطبيعي ولكن هل يسكن في العقل اليوناني وهو في حركته الصاعدة - أن يقبل هذا التفسير . أم يسير ويحاول التفسير ،

بشكل آخر ، وفي نطاق آخر ؟

وهنا نرى أو يقابلنا فيثاغوس ومدرسته ، آتية بتفسير جديد وبتصور جديد للوجود . وسنرى أن عوامل أخرى أثرت في الفكر اليوناني ممثلاً

في الفيثاغورية .

لقد كانت الروح اليونانية في آسيا الصغرى خلوا من كل أثر ديني تماماً وقد أهمل المليونيون العقائد التقليدية ، وإذا استخدموا كلمة إله للجوهر الأول أو للموالم المتعددة ، فإنهم لم يستخدموها على الإطلاق في ضوء أي تفسير ديني . ولكن الأمر كان مختلفاً تماماً في الجزر الآخية ، وهي التي كانت وطن الإيونيين قبل هجرتهم إلى آسيا الصغرى . إن هذه الجزر الآخية احتفظت بذكرات عدة عن ماض بعيد . وحول « معبد ديلوس » تجملت هذه الذكريات وأخذوا يرددونها هناك ، تعبيراً عن الأيام الغابرة . ولا شك أيضاً أن الأمر كان مختلفاً في المستعمرات الخلقيدونية والأيونية في الغرب وكانت قد تأسست في وقت كان لأشعار هزيبود وأتباعه المقام الأكبر .

ولقد رأى أكبر شخصيتين في هذا العصر - وهما فيثاغورس واكسانوفان كيف سقطت المدن اليونانية في آسيا تحت سيطرة الفرس. وكانا هما أيونيين ، ولكنهما قضيا الشطر الأكبر من حياتهما في الغرب. ولم تكن هناك أية إمكانية لتجاهل «الدين» ، وخاصة أن حركة إحياء كبرى كانت تسود العالم اليوناني . وكان على رجال التنوير مواجهة الموقف ، وقد حدث هذا، فقد حاول فيثاغورس أن يستمد من الدين مادة له ، وأن يقوم بحركة إصلاح فيه ، أما اكسانوفان فقد هاجمه وأنكره .

إن حركة إحياء الدين لم تقتصر - على الأخذ بالدين الآخى القديم، ديانة ديولوس القديمة ، بل إنها ترتبط بعبادة أبولون . وقد أتت هذه العبادة من الدانوب وتعمل سمات أهل الشمال الذين يعيشون على هذا النهر . وانتقلت تعبيرات هؤلاء إلى الديانة الديلية . وقد عرف فيثاغورس هذه الديانة وأثرت فيه ، وأنشأ فرقة الفيثاغورية من مدن مجدت باسم الآخية . وديانة ديولوس آخية في منشأها .

ولكن لم تكن ديانة ديولوس ذات الاثر الكبير في فيثاغورس ، كانت هناك ديانة أخرى أثرت فيه أكبر تأثير ، وهي عبادة ديونيسوس ، ديانة اورفيوس ، وقد أشرنا إلى هذه العبادة من قبل . وكانت معتقداتها تقوم على فكرة الجذب . وفكرة الجذب هنا تعنى الخروج ، أي أنها تفترض أن النفس تستعيد طبيعتها إذا ما خرجت من الجسد . وتتطلب للوصول إلى هذا تطهيرات وطقوسا. وقد كان نداء الأورفية مباشرا لهؤلاء الذين لم يجدوا الطمأنينة في ألهة الشعراء المتجسد في البعدين عن البشر، أو في أديان الدولة نفسها .

وكانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليوناني .

الأولى : أنها استندت على وحى كتابي : وحى مكتوب كمصدر السلطة الدينية .

الثانية : أنها نظمت أتباعها في مجتمعات ، ليس بينهم رباط الدم أو القربى ، بل يجمعهم رابطة اختيارية دينية وتكريبية .

وقد وصلت إلينا صفائح الأورفية الذهبية ، وقد نقشت عليها عقائدها وتدل على أنها كانت منشورة إبان ذلك الوقت . وقد بحثت هذه الصفائح ، ووجد أن بينها وبين العقائد الهندية في ذلك الوقت مشابهات نفاذة . وقد اختلف الباحثون عن مصدر هذه المشابهة ، فيرى برنت أنه لا يوجد اتصال بين الهنود واليونان قبل بيرون الشاك ، وأنه قبل بيرون من المستحيل أن نجد أي عنصر هندي في "فلسفة اليونانية" . وأن التشابه بين الدين الهندي في ذلك الوقت والأورفية إنما نشأ عن أخذ الاثنين من مصدر واحد ، هي القبائل الشمالية في أوروبا . وكانت هناك صلات بين هذه القبائل الشمالية والهند . أو أنها هي أيضا هندية أوروية ، ويرى فون شرودر أن الهند تأثرت بلا شك في الأورفية . ومهما كان الأمر ، فإن الغرض الأسامي من عقائد الأورفية ولقدساتها كان « تخليص النفس من عجلة الميلاد ، ومن أي تقمص وتناسخ » في الصور الحيوانية والنباتية . فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى إلها ، وتمتعت بركة إلهية دائمة (١) .

والسبب الهام الذي يجعلنا نضع اعتبارا للمجتمعات الأورفية - في تادريخ

الفلسفة ، أنها نادت بأن الفلسفة - قبل كل شيء - هي طريق للحياة . كانت الفلسفة في أيونيا تعنى « التشوف والتطلع » ومنها استمدت كلمة « ثقافة » في أثينا . ومن ناحية - أينما وجدنا أثر فيثاغورس ، فإننا نجد للفلسفة معنى أعمق . أن الفلسفة تطهير ، وطريق للهرب من « العجلة » ونرى في فيثاغورس الفكرة معبرا عنها تعبيرا عميقا ، وقد ذكرت هناك بصبغة فيثاغورية .

والنظر إلى الفلسفة بهذه الصورة إذن كان إحدى صفات الفكر اليوناني الرفيع في ذلك الوقت وكما أثرت الأورفية - خلال الفيثاغورية - في أفلاطون وترددت في مذهبه القيدوني<sup>(١)</sup> ، فإنها أثرت أيضا في أرسطو في الكتاب العاشر من الأخلاق ، وقد كان هناك خطر من أن هذا الموقف - موقف الأورفية قد ينتهى إلى « سكون مطلق أكثر » وجود أخرى بعيد عن هذا العالم . وقد رأى أفلاطون هذا الخطر وحاول بكل الوسائل أن يتجنبه . ولذلك طلب من الفلاسفة - بإصرار - أن يأخذوا دورهم ، وأن يصعدوا مرة ثانية إلى الكف ، ليعارنوا إخوانهم السابقين الأسارى ، أما إذا أدت عقيدة الفيثاغورية - متشحة بالأورفية - إلى الوجهة الأخرى من النظر ، إذا أدت إلى السكون المطلق والموقف السلبي المتغالى فيه ، فليس هذا خطأ الفلاسفة .

هل أصبحت الفلسفة ديناً . إنها بلا شك تأثرت به . ولكن من الخطأ البالغ القول بأنها أخذت من الدين أى مذهب خاص . إن الأحياء الدينى تضمن رأيا جديدا عن النفس . ومن المحتمل أن نظن أن تمت تأثيرا قد حدث ، ولكن من الممجب أن لم يحدث هذا . إننا نرى ، فيثاغورس وامبدوقليس - وقد

---

(١) الأصول الأفلاطونية : فيثاغورس : الجزء الأول .



شاركنا بأنفسهما في الحركة الدينية - يدinan بأراء عن النفس ، تختلف كل الاختلاف عن المعتقدات الدينية المتضمنة في الدين الذين كانوا يزاولون طقوسه . ولم تكن هناك في فلسفة ذلك العهد أى مكان لنفس خالدة ، إن سقراط هو أول من نادى بخلود النفس ، ولكن على أسس عقلية غير دينية . وقد صور أفلاطون في صورة - الخرة ، حين أشار إلى أن الأورفية تؤمن بتعاليه .

والسبب في هذا أن الدين القديم لم يكن مذهباً أو جزءاً من مذهب ، إنه كان فقط مجموعة من الطقوس تتطلب مراعاتها بدقة ، وأن يكون ممارستها في حالة فكرية مستقيمة . وكان العابد يعطى أى تفسير يريد . وقد أعطانا أفلاطون في الجمهورية شواهد عدة عن الدين القديم تثبت هذا . كما أن أرسطو نفسه يقرر أن الدين القديم لم يكن يتطلب من المزيد أن يعرف أى شيء ، إنما كان فقط يتطلب ، أنه أن يكون في حالة تأثرية بشكل ما ، وأن يضمه في حالة عقلية معينة . لهذا السبب أوحى الديانة الجديدة إلى الفلسفة روحاً جديدة ، ولكنها عجزت عن أن تقف - في باطنها - بمذاهب جديدة .

الفيثاغورية - وكذلك طلياروس - والذي وضع أفلاطون على لسانه قصة العالم ينسب إلى نفس المدرسة . وكذلك فعل أرسطو . فقد كان متحفظا تمام التحفظ نحو فيثاغورس . ولم يرد اسم فيثاغورس في كتابات أرسطو سوى مرتين : مرة حين ذكر أن القميون كان شابا صغيرا في أيام شيخوخة فيثاغورس ، ومرة أخرى حين أورد عبارة لألقميون يقول فيها « إن أهل إيطاليا كرموا فيثاغورس » ولكن أرسطو لم يتحفظ على الإطلاق نحو اسم الفيثاغورية . بل ذكرها مرارا فترى مثلا « أهل إيطاليا الفيثاغوريين » وكذلك « هذا المذهب فيثاغوري . ويبدو أنه كان هناك شك في القرن الخامس » (ق.م) عن حقيقة الفيثاغوريين ومن هم الفيثاغوريون على وجه الحقيقة ؟

والمصادر الأخرى عن فيثاغورس تؤخذ من أرسطكسينوس المشائي وديكارخوس المسيقي وتيمايوس التورميني . وكان لثلاثة فرص لمعرفة شيء عن فيثاغورس ولقد استمد يامبليخوس - فيما بعد - من تيمايوس كثيرا مما كتبه في كتابه « حياة فيثاغورس » . ولم يكن هو ناقدًا تاريخيًا ممتازًا ، ولكن معرفته بإيطاليا وصقلية على جانب كبير من الأهمية في هذا الموضوع . أما أرسطكسينوس فقد عرف بنفسه بقايا المدرسة الفيثاغورية في عهد فيلالوس . وقد حاول أن يقدم فيثاغورس « كرجل علم » فقط . وحاول بكل الوسائل أن يرفض الفكرة التي تقول إنه كان معلما دينيا . ثم نرى ديكارخوس يحاول أن تثبت أن فيثاغورس كان سياسيا ومصلحا فقط .

ثم أخيرا كتب ثلاثة من القدامى عن حياة فيثاغورس : هم فورفوريوس وديمبلخيوس وديوجانسي اللائريسي وكتاباتهم مليئة بالأساطير والتزييف . لقد استندوا على مصادر مشكوك فيها ، فلم يصلوا إلى معرفة الحقيقة التاريخية .

## فيثاغورس

والمصادر عن حياته قليلة جدا. ولكن شاهدا معاصرا له ، وهو اكسانوفان قد ذكره . إذ ورد في بعض أشعاره أن فيثاغورس سمع كلبا يعمى ، فطلب من سيده ألا يضربه ، لأنه تبين له ، أنه صوت صديق له مات . ومع أن القصة والشاهد يشير إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، إلا أنها دليل تاريخي على وجود فيثاغورس كشخصية تاريخية. وشاهد ثان . يأتي بعد زمن فيثاغورس بقليل وهو قراقليطس . فقد تكلم هراقليطس عن فيثاغورس الذي يقوم بأبحاث علمية ، وأنه يقوم بهذا خيرا من غيره، ولكنه يستخدمها للتدجيل والاحتيال . وكذلك ذكره هيرودتس . ومعنى هذا أن الرجل قد وجد وعرفت فلسفته وشغلت الناس في القرن الخامس قبل الميلاد - كرجل علم وكبشر بالخلود .

وقد كان أفلاطون معنيا كل العناية بالفيتاغورية ، ونرى أثرها الكبير في فيدون . ولكنه لم يهتم بفيتاغورس ، ولم يذكره سوى مرة واحدة بالاسم في كتاباته : « إنه هو الذي اكتسب محبة أتباعه بشكل غير عادي بتعليمه إياهم طريقة للحياة » ولم يذكر الفيتاغوريين أنفسهم أيضا بالاسم سوى مرة واحدة فذكر على لسان سقراط في الجمهورية أن الفيتاغوريين يعتبرون الموسيقى والفلك علمين متماثلين . ومع ذلك فنحن نعلم أن كثيرين من أشخاص محاوراته كانوا فيثاغوريين . ففيلادوس واشكرات في فيدون ، وكذلك سيبثيس وسيمباس ، كانوا ينتسبون - وهذا ما نفهمه من سياق الحديث - إلى المدرسة

ونلاحظ أنهم نسبوا إليه المعجزات . وقد استمدوا هذا من أرسطو نفسه  
ثم استندوا على مصادر أخرى غير أرسطو وليس معنى هذا أنهم تأثروا في كتاباتهم  
بمصاد عن الفيثاغورية الحديثة ، وقد اختلطت فعلا بروح شرقية ، ولكنهم  
استندوا على مصادر لم يصل إليها هذا التأثير . ومن هنا نرى أن فيثاغورس  
نسب إليه حقا أنه رجل أعاجيب .

ولن نحاول أن نتكلم عن أعاجيبه . نذكر فقرة صغيرة عن حياته .

قضى فيثاغورس ( ٥٧٢ - ٤٩٧ ) حياته الأولى في ساموس - كان أبا  
للسارخوس واشتهر أمره في حكم بوليكراتيس ( عام ٥٣٢ ) . ثم نسمع عن  
رحلاته ، وقد ذكر المتأخرون الكثير عنها . ولكن برنت يرى أنها غير صحيحة .  
ويشك حتى في رحلته إلى مصر . وينكر إنكارا باتا أن الأورفية أخذت مباشرة  
من الديانة المصرية ، مع وجود بعض التشابه بينهما . ولكنه يرى أنه من المحتمل  
أن الأورفية أخذت من الديانة المصرية عن طريق غير مباشر .

ويرى برنت أن هيردوت لم يكن دقيقا في روايته عن الرحلات ،  
وكذلك لم يكن دقيقا حين ذكر الصلات بين الدينين أن الفيثاغورية والأورفية  
يؤنان بالتناسخ والتناسخ عقيدتهما الرئيسية . والديانة المصرية خلو من هذه  
العقيدة (١)

ويقول أوستكسينوس أن فيثاغورس ترك ساموس ، لكي يهرب من حكم  
بوليكراتيس الظالم . وذهب إلى كروتون . وكانت مدينة على علاقة طيبة  
بساموس - واشتهرت أيضا برياضيها وأطبائها . أما تيمايوس فيقول إنه أتى

إلى إيطاليا عام ( ٥٢٩ ق م ) وبقي في كرتون ( أقروطونا ) عشرين عاما .  
ومات في ميتابوتيوم . وكان قد لجأ إليها ، حين ثار أهل كروتون على  
سلطه فيها .

والآن إلى نظامه وفلسفته .

### النظام الفيثاغورى

وأقصد بالنظام الفيثاغورى ، الجماعة الفيثاغورية ، ما هو كنه هذه الجماعة ،  
وتكوينها وبنيتها ؟

يرى الأستاذ برنت . أن الفيثاغورية في مبدأها كانت أخوة دينية ، ولم  
تكن على الإطلاق جماعة سياسية . ويستند في هذا إلى أفلاطون ، الذى ذكر في  
الجمهورية أن فيثاغورس لم يتول منصباً عاماً على الإطلاق . وأنه لم تكن له  
أدنى علاقة بالاستقراطية المثالية الدورية إن فيثاغورس كان أيونيا ، ومذهبه  
إنما كان فقط للمدن الآخية . ولا يوجد أى شاهد يثبت أن الفيثاغوريين أبدوا  
الحكم الاستقراطى ، لقد كان الغرض الأساسى من النظام الفيثاغورى هو  
إذاعة وتنمية فكرة القداسة . إنها تشبه مجتمعا أورفيا ، غير أن الفيثاغورية  
استبدلت ديونيسوس إله الأورفية بالإله للفيثاغورى أبولون ؟

ويرى كريشة وشيت - مخالفين لبرنت أن الفيثاغورية كانت فرقة  
سياسية ، شاركت في الحكم وأيدت النظام الاستقراطى وأتوا بشواهد لغوية  
قوية . ومن الغريب أن يحاول برنت إنكار الجانب السياسى للفيثاغورية ، مع  
أن هناك دليلاً هاماً يثبت مشاركتهم في السياسة : وهو الثورات الكبرى التى  
نشأت عن مشاركتهم وتأيدهم للحكم الاستبدادى . واقتلاب الناس عليهم ،



وحرقهم أحيانا ، وهجرة فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون من أن فيثاغورس لم يتول منصبا حكوميا فليس معنى هذا أنه لم يشارك في السياسة ، ولم يدفع مدرسته ومريدية إلى الأخذ بنصيب منها . ولقد صدق الأستاذ برية في كتابه الرائع « تاريخ الفلسفة » ص ٥٠ . حين قال « لم تكن الفيثاغورية حركة عقلية فحسب بل كانت حركة دينية وأخلاقية وسياسية . وقد تمكنت من إنشاء أخوة ، استخدمت أسلحة الدعاية ، للتوصل إلى السطة في مدن اليونان الكبرى . (١) » .

ولقد نجح النظام الجديد في الاستئثار بالسلطة في المدن الآخية . ولكن سرعان ما قام رد فعل شديد ضد الفيثاغورية . وعامى الحوادث : ازدهرت كروتون حين أتى إليها فيثاغورس ازدهارا تاما ، ولكن حدث أن مدينة سيباريس قد خربت . وحزن فيثاغورس لهذا حزنا شديدا ، وطلب من أهل كروتون أن يأووا إليهم بعض اللاجئين من سيباريس . ولم يفعل فيثاغورس هذا لكون اللاجئين من طبقة أرستقراطية ، وإنما لأنهم كانوا ضحايا استبداد وعلم سياسي ، علاوة على أن فيثاغورس الايوني قد شعر بدون شك بعطف عميق نحو رجال مدينة أيونية عظيمة ، ولكنها سيئة الحظ ، ولكن مالبث أن قامت حركة تعارض النظام الفيثاغوري في كروتون نفسها ، وتزعما قيلون أحد أشراف كروتون وأثريائها . وهرب فيثاغورس إلى ميتابونتوم حيث قضى فيها أيامه الأخيرة .

واستمرت الفتن والقتال بعد رحيل فيثاغورس من كروتون بل وبعد

موته . فأحرق أهل كروتون منزل الرياضي ميلو حيث كان يجتمع الفيثاغوريون . ولم يهرب من الحريق سوى شاين هما أرخيفوس وليسيس . أما الأول فقد استقر في طيبة . وتتابعت الثورات ضد الفيثاغورية في كل أنحاء إيطاليا ، حتى كاد أمرهم أن ينتهي . ولكن في زمن متأخر ، عادوا إلى إيطاليا وكانت لهم فيها نفوذ كبير .

#### تعاليم فيثاغورس :

وكما ساد الغموض حياة فيثاغورس ، فقد ساد أيضا تعاليمه . ولم يعرف أفلاطون وأرسطو شيئا من مذاهب فيثاغورس الأخلاقية أو الطبيعية . وكل ما وصل عن تعاليم فيثاغورس ما ذكره ارستكسينوس عن مجموعة من القواعد الأخلاقية عنده - أما ديكارخوس فقد ذكر فقط أن فيثاغورس كان يعلم تلاميذه مذاهب التناسخ والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها .

وكان فيثاغورس يعلم شفها ، ولم يكتب كتابا ، ولم يزيّف كتاب باسمه ، إلا في عهد الافلاطونية الحديثة - كما زيفت أيضا كتب للفيثاغوريين الأوائل . ولكن سنحاول طبقا لشذرات باقية - وضع المذهب في صورة متناسقة .

#### التناسخ :

من خلال النصوص القليلة الباقية ، نستطيع أن نقول إن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، وأنه كان يدرس هذه الفكرة لأتباعه . ويبدو أن هذا كان تطورا لعقيدة بدائية ، قيل أن فيثاغورس كان يؤمن بها ، وهي عقيدة قرابة الناس والحيوانات : وكان هذا مرتبطا بنوع من التابو - التحريم لبعض أنواع

من الطعام أو لذلك عرفت الفيثاغورية بتحريم أنواع من الطعام : ويبدو أن فيثاغورس قد أتى بهذا من أيونيا . ويقص علينا بعض المؤرخين ، كيف رفض فيثاغورس أن يقدم قرابين إلا على أقدم مذبح ، وهو مذبح أبولون الأب ، ولم يقدم أى قربان دموي .

#### الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الأطعمة :

وقد أشيع عن الفيثاغورية أنها امتعت عن أكل اللحوم ، وحرمت بعض الأطعمة . غير أن من قل هذا كان من متأخري اليونان كفرفوريس وما لا فيه أن كاتباً متقدماً كأرتستكينبوس ذكر شيئاً من هذا . ولكنه قال إن فيثاغورس امتنع عن أكل لحم الثور الذى يحرث الأرض ولحوم الكباش ، أما غير ذلك من اللحوم فلم يمتنع عنه . ويذكر أيضاً أنه فضل « البقول » وبذلك كانت تابو « محرماً » . ويبدو أن أرتستكينبوس كان يحارب نزعة الامتناع « التى ظهرت ، ولم تكن فى أساس المذهب الفيثاغورى الأوت (١) »

ولكن ما هو السبب الذى دعا فيثاغورس إلى تحريم بعض أنواع الأطعمة؟ هل يمكن أن يكون هذا بسبب تعليمه « القرابة بين الحيوان والإنسان » ؟ فلم يكن التحريم إذن قائماً على الفرق بالحيوان وعلى أسس صوفية ، بل كان فقط تحقيقاً لفكرة التابو . إن فورفوربوس الصورى يعطى لنا دليلاً على هذا ، حين ذكر فى كتابه « دفاع عن التحريم » أن الفيثاغورية كانت تبيع أكل لحوم القرايين ، ولو أنها تحرم تناول اللحوم كبداً . وأن الأبحاث الانثروبولوجية

الحديثة أثبتت أن البدائيين كانوا يذبحون الحيوان المقدس في بعض المناسبات الدينية ، وكانوا يأكلون لحمه ، بينما كان هذا محرما في بعض الأوقات تحريما كاملا . فالامتناع هنا بدائي ويتصل - كما قلنا - بالتأبور .

وإذا بحثنا قائمة الأشياء المحرمة التي تركها الفيتاغوريون ، لا نذكر كنا أنها صور لتفكير بدائي في هذه الناحية .

### العلم الفيتاغوري

إن من الخطأ البالغ تجاهل العلم الفيتاغوري - كما فعل بعض الباحثين . الفيتاغورية أصبحت مدرسة علمية في بلاد اليونان . وينسب العلم الفيتاغوري إلى العقود الأولى من القرن الخامس ، وقد رأينا أن هرقلطس يذهب إلى أن فيثاغورس قد عانى الأبحاث العلمية أكثر من غيره . كما أن هيرودتس يقول إنه لم يكن « أضعف العلماء في اليونان » أو « أضعف السوفسطائيين » وهذا اللفظ الأخير ، أخذ شكلا اصطلاحيا ، يقصد به العلم والأبحاث العلمية ، كما أن أرسطو ذكر أولا أن فيثاغورس اعتنى أولى بالرياضيات والأعداد ، ثم كان يزاول الأعمال العجيبة .

وقد لاحظنا من قبل أن الأورفية كانت تتطلب الفداء من عجلة الميلاد بواسطة التطهير في شكل بدائي . ولكن الجديد في الفيتاغورية أنها - وإن كانت قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة - وضعت معنى عميقا للتطهير ، ولقد ذكر أرسطو كسينوس أن الفيتاغوريين استخدموا الموسيقى لتطهير النفس ، كما استخدموا الطب لتطهير الجسد .

ويقال إن وسائل تطهير النفس عند الفيثاغورية هي التي أدت وتشرح لنا أيضا اتجاه الفيثاغورية إلى فكرة الانسجام . وإذا صدقنا هرقليطس فإن فيثاغورس أيضا هو الذي أثر في أرسطو عن نظرية الحيات الثلاث - الحياة النظرية ، والحياة العملية ، والحياة المقدسة .

وها هو المذهب : نحن غرباء في هذا العالم ، والجسد هو مقبرة النفس . ومع ذلك لا ينبغي أن نهرب منها بالاتجار لأننا أغنام ، والله راعيها ، وبدون أمرة لا حق لنا أن نهرب ، وهذه هي نفس الآراء التي ذكرها أفلاطون في فيدون<sup>(١)</sup> .

وهذه الحياة ثلاثة أنواع من الناس . إنهم يشبهون من يأتون إلى الألعاب الأولمبية ، وهؤلاء الآخرون ثلاث طبقات أيضا :

١ - الطبقة الدنيا : وهي مكونة من هؤلاء الذين يأتون إلى الألعاب الأولمبية للبيع والشراء .

٢ - الطبقة الثانية : وهي مكونة من هؤلاء يشتركون في الألعاب :

٣ - الطبقة الثالثة : وهم خير هؤلاء - من يأتون للمشاهدة والنظر .

فالتطهير الأعظم - هو النظر . ومن كرس نفسه للعلم ، هو الفيلسوف الحقيقي ، وهو الذي حرر نفسه من عجلة الميلاد .



ومن الخطأ القول إن فيثاغورس قد ذكر لنا كل هذا، ولكن من الثابت أن كل هذه الأفكار فيثاغورية. بهذا فقط نستطيع أن نعبر الهوة بين فيثاغوراس البشر الديني وفيثاغورس العالم.

ومما لاشك فيه أن الكثيرين من أتباعه - وهم المستمعون كما تقول المصادر اليونانية - بقوا فقط يمارسون فكرة التطهير ولا يسعون إلى الفلسفة، وهذا ما لم يردده الفيلسوف.

## الفصل الرابع الحساب عند فيثاغورس

عرف اليونان الحساب قبل فيثاغورس ، ولكن لأسباب تجارية . أما أول من حاول وضعه كعلم فهو فيثاغورس .

ويذكر أوستكسينوس أن فيثاغورس أول من قام بأبحاث فيه لم تكن غايتها التجارة . وفي أواخر القرن الخامس ترى أبحاثا كثيرة عن هذه الموضوعات . ومما لاشك فيه أن هذه الأبحاث لم تكن وليدة مدرسة ، بل كان لابد أن تنتهي إلى شخص عظيم . ولم يكن هذا الشخص العظيم - فيما يرجح - سوى فيثاغورس .

ولكن إذا كان فيثاغورس لم يترك لنا شيئا مكتوبا . فلا نستطيع أن نفصل بين تعاليمه الرياضية وبين تعاليم أتباعه - اللهم إلا إذا لجأنا إلى المنهج الآتي : أن نعتبر ما كتبه فيثاغورس هو أكثر الآراء بدائية في المذهب ، وذلك لأن من المؤكد أن أتباعه طوروا مذاهبه فيما بعد ، ونلاحظ أنه قد بقيت بعض الآراء الساذجة في رياضيات الفيثاغوريين المتأخرين ، بالرغم من أن هذه الرياضيات قد وصلت إلى أوج بعيد من التقدم . والسبب في الاحتفاظ بهذه الآراء ، هو أنها آراء الأستاذ الأول قط .

ولسنا نبتم هنا ينتبع الحساب الفيثاغوري وما ينسب إلى الأستاذ ذاته . غير أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن فيثاغورس مزج الحساب بالهندسة ، واعتبر الأعداد أشكالا : فاعتبر الواحد = النقطة ، والاثنين = الخط ، والثلاثة = المثلث ، والأربعة = المربع :

كان فيثاغورس معاصرا طاليس وتلميذاه . والنظرة الحسية فقط ،  
المادية البحتة هي التي كانت تحكم تفكير اليونان . وقد رأى طاليس والمدرسة  
الأيونية كلها تفسير الوجود في وحدة المادة ، وقد رأى فيثاغورس والمدرسة  
الفيثاغورية القديمة كلها تفسير الوجود في وحدة العدد . فالتظرة واحدة ، ولكن  
اختلف التفسير .

قال فيثاغورس « إن العدد مبدأ الوجود » فارتفع قليلا عن الحس .  
ولكن ارتفائه أداه إلى نظرة في الحس . أما الوجود العقلي من حيث هو وجود  
فلم يكن في متناول اليد الفلسفية .

« العدد مبدأ الوجود » هل هذا ، لأن للعدد هيئة وشكلا . وكل شيء  
على مثال العدد ، أو بمعنى أدق نحن أمام الم بشر « بالمثل » الأفلاطوني  
« وبالصورة الأرسططاليسية » ؟ إن العدد عند فيثاغورس ذو شكل هندسي  
منتظم منسجم ، فالأشياء كلها هي أعداد ، أي ذات أشكال هندسية منتظمة ،  
والنظام والوحدة هي منشأ الوجود . ولكن هل « كل الأشياء عدد » أم أن  
« كل الأشياء تحاكي الأعداد » ؟ .

وتمت اختلاف بين العبارتين لفظا ، ولكنه ليس اختلافا باطنا . ومن  
الخطأ القول إن أرسطو قد أدى إلى لبس نقل العبارتين . إن العبارة الأولى  
« كل الأشياء عدد » تعني أن الأشياء في جوهرها لها « شكل هندسي منتظم »  
والأشياء تحاكي الأعداد « أي أنها تحاكيها في أن لها شكلا منتظما » وينبغي أن  
نلاحظ أن أفلاطون تأثر بهذه النظرة فيما بعد . غير أن العدد عند فيثاغورس  
« مادي » « وغير مفارق » الأشياء ، الأشياء حيك على شكل العدد المادي «

فلما شكل مادي ومن الخطأ أن تقول إن فيثاغورس يرى أن العدد مفارق للأشياء . إن كلمة « مفارق » لم يصل إليها ، ولم يصل إلى بعد الطبيعة . إن أفلاطون هو الذي فعل هذا . إنه تأثر بالفكرة الفيثاغورية عن العدد وأن لكل شيء عدداً فقال إن لكل شيء مثلاً - ثم إن عدد فيثاغورس مادي ، ومثال أفلاطون عقل .

وهنا تتساءل : ما الذي أدته النظرة الجديدة فلسفياً؟ إن المدرسة الأيونية - وكان فضلها على العلم عظيماً - فسرت لنا أصل الوجود ، ولكنها لم تفسر : كيف نكون الوجود الحسى . إنها وصلت إلى وجود « مادة أولى » ولكن هذه المادة لا كيف لها ولا كم لها ، فهي غير محدودة عند انكسيتندريس وهي لا كم لها ، وهي أيضاً غير محدودة عند انكسيانس . فما علة ظهور المحسوسات ؟ لا نظفر بشيء ، واضح لديهم ، أما فيثاغورس فقد رأى أن الأشياء تتحدد - كما - لأنها أشكال هندسية - وكيف - لأنها مادية .

أو بمعنى أدق مهد فيثاغورس حقاً للبحث الأفلاطوني بعد في المثال والبحث الأرسططاليس في الصورة . إنها دفعة قوية نحو تفلسف أكبر وتفسير أكبر ولكنه - أي هذا التفسير في ذاته - كان محاولة غير كاملة . أقصد بذلك أن الفيثاغورية الحديثة ، مختلطة بالأفلاطونية والأرسطوطاليسية والمذاهب الشرقية ، أخذت تمطي للأعداد صفات وعناصر لم تعرفها الفيثاغورية الأولى الساذجة . « الأشياء عدد ونعم » وهذا تفسير آخر للمذهب . وكيف توصل الفيثاغوريون إلى أن الكون عدد ونعم ؟

... رأوا « أولاً » ، الانسجام والأنوار بهم الأشياء ، والنظام البديع بينها .

« ثانيا » النسب الثابتة بين هذا الشيء وذاك . وأكل مثال لهذا النظام هو العدد « ثالثا » الانسجام بين حركات الكواكب والنجوم ، والكواكب والنجوم هي أيضا أشياء . وأكل مثال لانسجامها هو العدد أيضا . ثم « العالم نعم » وكان الفيثاغوريون موسيقيين بارعين . رأوا أن إيقاع النغمات « يقوم على نسب عددية » فالعدد إذن أصل الأشياء .

ويحاول بعض مؤرخي الفلسفة أمثال - برنت - أن يشبثوا أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى تفسير الوجود بالعدد - خلال تفكيرهم الخاص . وأن السبب الرئيسي لهذا التفسير ، هو ما رأوه من قصر في تفسير « الأيرون » ، فالأيرون مادة مضطربة لا تفسر كيفية نشأة الموجودات الحسية عندها . وخلال أبحاثهم في الحساب وفي الموسيقى ، رأوا الاطراد والانسجام يتحقق ، فأرادوا أن يحققوه في العالم الطبيعي . وهذا خطأ ، فالفيثاغورية لم تضع رأيا جديدا في العلم الطبيعي لقد قبلوا أقوال انكيمانس وانكهمندريس . وأخذوا القول بتصوراتها . وذهبوا إلى أن العالم كائن حي - يستوعب بالتنفس خلا متاهيا ، هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة ضروري للفصل بين الأشياء . ومنعها من أن تتصل فتكون شيئا واحدا « والأشياء عندهم تحدث بالكثافة والتخلخل » .

نستنتج من هذا أن القول بأن الفيثاغورية لم تصل إلى هذه الفكرة خلال البحث في طبيعة جديدة . إنما وصلت إليها خلال بحثين . بحث في الحساب وبحث في الموسيقى ولكن الشيء الذي يشترعى نظرنا هو أنه كان لفكرة العدد مكان كبير عند الأمم الشرقية وخاصة البابلية . إن تلك الأمم الشرقية اعتبرت العدد قيمة دينية كبيرة ، ونسبت إليه أسرار وجودية ، لا يصل العقل إلى معرفة



كنها وقد عرفت الفيثاغورية بأنها مذهب ديني : وأثرت فيها الأورفية . وكان للعدد عند الفيثاغوريين أيضا قيمة دينية كما سنرى بعد . فهل تأثر الفيثاغوريون بهذه المذاهب الشرقية ؟ لا نستطيع أن نجزم بهذا ، حتى تتضح لنا أصول ، واتصل إلينا وثائق أدق .

## العدد

وينقسم العدد عند الفيثاغوريين إلى قسمين :

العدد الفردي	العدد الزوجي
المحدود	اللا محدود
اللامنقسم	المنقسم
الوحدة	التعدد
المؤنث	المذكر

ووضعوا بهذا أصل المتناقضات في الوجود . إن العدد الفردي محدود لأنه لا ينقسم بينما العدد الزوجي لا محدود لأنه ينقسم . والأول مثال الوحدة ، بينما الثاني مثال التعدد ، والأول مؤنث لأنه لا ينتج شيئا بذاته ، بينما الثاني مذكر لأنه مصدر الإنتاج . وقد زادو المتناقضات إلى عشرة - لأن العدد ١٠ من الأعداد الممتازة . ولكن من الصعوبة القول بأن فيثاغورس أو الفيثاغورية القديمة هي التي تركت لنا هذا . من المحتمل أن الفيثاغورية في تطورها وصلت إلى هذا . إن اللغة التي نتحدث بها حين نكمل القائمة العشرية مختلفة عن لغة هذا العصر ولنكملها الآن .

المسقيم	المنحني
النور	الظلمة
الخير	الشر
الساكن	المتحرك

هذه ثنائية تذكرنا بالأديان الشرقية ، ومن المحتمل أن تكون قد نفذت إلى اليونان في عهد متأخر . ومن المحتمل أيضا أن الفيثاغوريين نظروا في الوجود في ضوء العدد فأقاموا الأخلاق على أقسام العدد ، والكون على أقسام العدد ، والحركة على أقسام العدد . ولكن هذه نظرة مغالية لحقيقة الفيثاغورية في عهدها الأول .

ما هو أصل الوجود العددي عند الفيثاغورية ، هل هو الوحدة أم الثنائية ؟ اختار مؤرخو الفلسفة حول هذا ، فالبعض ذهب إلى أن أصل الوجود عندهم هو الوحدة ، وعنها نشأت الثنائية بمعنى أن الوحدة هي منشأ الوجود وصورته . ووجدت بجانبها الهيولى - أي مادة الوجود - وأن الوحدة مصدر الخير . وأن الثنائية مصدر الشر . ولكن هل هذا تفسير فيثاغوري ؟ أنه يشبه كلام كيومرث الفارسي أو زرادشت .

وإذا كانت الوحدة تعني الخير والثنائية تعني الشر . فالتنازع بين الاثنين لا بد له من مبدأ ، ويبدو أن هذا المبدأ هو الله .

وهذا أيضا تفسير لا يمت إلى الفيثاغورية القديمة بشيء . ولكن إذا كان أصل الوجود هو الأعداد ، والأعداد منقسمة . فهل تمت تعارض دائم بين الموجودات ؟ ينظر فيثاغورس إلى الأوتار ويرى النغمات - وهي أعداد تتجدد ، هنا الانسجام

يحدث ، وتخرج الأوتار النغمات المختلفة موسيقى متحدة . ففي العدد مبدأ  
الانسجام ، كما فيه مبدأ التعدد (١) .

## العالم والنار والإنسان

العالم :

العالم حادث ، وقد حدث مقابلا للعدد (١٠) - كما قلنا - ومركز العالم  
نار - كما قال هراقليطس - ثم انقسمت الأشياء ، ومن اللا محدود ، وانجبت نحو  
النار ، وباتحادها معه تكون العالم على الترتيب الآتي :

١ - السماء الأولى

٢ - الكواكب الخمسة

٣ - الشمس

٤ - القمر

٥ - الأرض

٦ - الأرض غير المنظورة

والنار مركز العالم :

هي مركز الإمداد للشمس ، والأرض غير المنظورة لها قيمة كبرى في النظام  
الكوني الفيثاغوري . فهي سبب الليل والنهار والخسوف والكسوف .  
ويلاحظ مؤرخو الفلسفة على أن الفيثاغوريين كانوا أول من أنصروا

الفكرة القائلة بأن الأرض مركز العالم ، كما أنهم أول من توصل إلى فكرة كروية الأرض ، وتنقل الكواكب ، وانتقالاتها نعم ، أو بمعنى أدق انسجام أو نعم علوى ، أو لحن علوى ، كنعم العدد وألحانه ، وهو غدد - في نطاق الأعداد المادية - وقد دعت فكرة الفيثاغوريين بأن تمت أنشاما علوية إلى القول بأن العالم كائن حيوان كبير ، يستوعب بالتنفس خلا لا متناهيا . أى أنهم قالوا بنفس للعالم ، أو بالنفس الكلية .

### الإنسان :

النفس غدد و انسجام فحسب ، يوجد حين يولد الإنسان ، فالنفس عندهم مادية ، لا أكثر ، لا وجود ذاتي لها . ولكن إذا تم لها الانسجام ، وجدت أبدا - أي إلى الأبد - فهي لم توجد إذن قبل وجود البدن فيما يرجح ، ولكن توجد مساوقة له في الوجود ، فإذا وجدت مرة انتقلت بعد انفصالها عنه إلى جسد آخر - إنسانيا كان أو حيوانيا - وهذا هو التناسخ ، فقد قالت به الأورفية من قبل ، قالت بما يقال له « عجلة الميلاد » ، « وتعود النفس إلى جسد إنسان أو حيوان ، وهكذا دائما حتى تصل إلى درجة التطهير المطلق » . والتطهير يحدث باتباع قواعد معينة في المأكل والملبس ، وعبادات قاسية تجرى بإشراف كهنة الأورفية ، وقد أثرت تلك الأورفية قولاً وعملاً في الفيثاغورية ، فعماس فيثاغورس ورجاله عيشة تقشف وزهد - فيما تجمع المصادر - ثم تأثرت النظرية نفسها بالأورفية ، ولكنها أضافت إلى فكرة التطهير بالحياة العملية فكرتين من أجل الأفكار في التطهير النفسى هما : العلم الرياضى أو الرياضيات والتأمل فيه - خصوصا الحساب - ثم الموسيقى :

وقد كان للفيثاغورية أثر بعد ذلك في تاريخ الفلسفة اليونانية ، فظهرت  
الفيثاغورية الحديثة ، وأخذت توضح المذهب وتضيف إليه عناصر متعددة  
وكثير مما نسب إلى الأوائل منها إنما كان من تفكير أواخرهم ، ثم أثرهم  
الكبير بعد ذلك في أفلاطون ، ومحاوره «فيدون» متأثرة أثرا بليغا بالفيثاغورية  
والعبارة المشهورة « العلم تذكر » فيثاغورية المنزع والأصل أيضا ، ولكنها  
أخذت صبغة أفلاطونية .

كما أن الفيثاغورية أيضا هي أول من اعتبر الموسيقى لا كعلم ، وإنما كمبادئ  
علم ، ثم لا تنسى أيضا - وهذا هو الشيء الجوهرى في تاريخ العلم والفلسفة -  
لا تنسى أن الفيثاغوريين سداة العلم الرياضى ، فكان فيثاغورس يتكلم فى  
لهجة بسيطة رياضية .

«كل شى مركب بنسب عددية ثابتة» وهذا هو ملخص رأيه فى جوهر  
الأشياء المادى ، ولكنه ارتفع قليلا عن الحسية المطلقة ... أما الارتفاع والسمو  
الحقيقى ... إل البحث فى الوجود من حيث هو وجود . أما وضع العلم الإلهى  
أو الأول ... فإننا نجد عند المدرسة الإيلية ، حيث يشعل العقل الإنسانى  
مرة بالمشكلة العتيدة فى تاريخ الفلسفة ... الوجود !!

وقد رأينا من قبل فى بحث هويل رايت أن هيرقليطس لم يعرف من هذه  
المدرسة - سوى رأسها - اكسانوفان . وقد كان اكسانوفان أيونيا . ولذلك  
ننقصر عرضنا عليه ، كأستاذ لهيرقليطس وواحد ممن تأثروا به .



## اكسانوفان : المبشر بالميتافيزيقا

وقد قلنا من قبل عن اكسانوفان إنه أحد رجال عصر التنوير ، مع فيثاغورس ، قابلتهما روح دينية جديدة ، وإصلاح ديني خطير ، قبل فيثاغورس الدين وأنكره اكسانوفان . وقد كان أيونيا كفيثاغورس ، وهاجر أيضا إلى جنوب إيطاليا ، وذهب إلى إيليا . وواجه المشكلة الدينية وهناك بدأ ينشد الشعر مهاجما الآلهة المتجسدة ، ساخرا منها ، ساخرا من فيثاغورس ونظريته في التناسخ ، ساخرا من طاليس ، ساخرا من هيودوت وهزiod .

ومن الفقرات الباقية من قصيدته في الطبيعة ، نستطيع أن نرمم صورة موجزة لأرائه الدينية والفلسفية . لقد سخر اكسانوفان من أديان اليونان وغيرهم من أمم الأرض ، كل أمة تصور آلهتها كما تريد ، وكل دين آلهته متجسدون ، يحارب بعضهم بعضا ، وفيهم صفات البشر ونقائصه . فسادى بوجود إله واحد قديم غير محدث ، ثابت غير متغير لا يتصف بصفات البشر ، وكله بصر ، وكله سمع ، وكله فكر ، ولكنه منزه في هذا عن بصرنا وسمعنا وفكرنا « إنه الواحد ، والأعظم بين الآلهة والناس ، إنه لا يتحرك ، ولكنه يحركنا »

ومن نظريته في « الإله الواحد » انتقل إلى نظريته في « الوجود الواحد » ولكن هل الله الواحد شيء ، والوجود الواحد شيء آخر ؟ أو بمعنى أدق هل هو أيضا من القائلين بوحدة الوجود . أى لا يميز بين الله والطبيعة فكلاهما واحد ؟

ينتقل أيضا أرسطو نصا هاما يقول فيه « إن اكسانوفان حين أشار إلى

لمجموع العالم ، قال إن الواحد إله <sup>(٤٦)</sup> ، العالم إذن واحد ، والواحد إله . نصل من هذا إذن إلى أنه من أصحاب وحدة الوجود ، وأنه لم يصل إلى تصور الإله . كما صورته الأديان المنزلة .

إذن من الواضح أن اكسانوفان حين قال « إله واحد » كان يقصد أنه لا إله إلا العالم وصفات الإله من الواحدية والصفات هي صفات العالم . والله والوجود واحد عنده . وقد ذهب أرسطو إلى أن اكسانوفان يقول بثبات الوجود ووحدته « فالله يبقى دائما كما هو ... أى تبقى الطبيعة ثابتة دائما . ولكن الوجود والطبيعة ثابتة ككل . وتحدث التغيرات في الأجزاء المختلفة لهذا الوجود . فاكسانوفون لا ينكر التغير الجزئي ولا ينكر ما يحدث من ظواهر التغير في العالم . وقد أنبثق منه الإيليون كما انبثق منه فيلسوف التغير هيراقليطس .

نستنتج إذن أن اكسانوفان انتقل من تقدمه لأديان اليونان في صورتها البشرية إلى تأليه الطبيعة ، إلى تأليه الوجود وهنا وجه الأنظار إلى مشكلة الميتافيزيقا العتيقة الوجود . هل هو واحد أم متعدد ، هل هو ثابت أم متغير . ومن الخطأ القول إنه تكلم في التوحيد ، إنه تكلم في الوحدة ، ومن الخطأ القول : إنه يشبه المعتزلة في العالم الإسلامي ، إنه يشبه متصوفة وحدة الوجود إلى حد ما . ونلاحظ أيضا أن اكسانوفان أيوني . ومن أيونيات بوحدرة الوجود .

وأخيرا ما هو مذهبه الطبيعي ؟ هل الكون محدود عنده أم غير محدود ؟ إن النصوص الشعرية التي وصلت عنه متضاربة كل التضارب . لقد حاول

أرسطو أن يكتشف من شعره فكرته عن هذا . ولم يتمكن بل أعلن أن  
اكانوفان لم يعطنا يانا واضحا عن هذا ولكن ثيوفر سطر يؤكد أن  
الفيلسوف ذهب إلى أن العالم محدود . والدليل على هذا أنه يقول إن العالم  
متساو في كل ناحية . ولكن هذا غير صحيح ، فإن اكانوفان جمع بين  
الرأيين . فأحيانا يقول إن العالم كرة . والكرة محدودة ، وأحيانا كان يقول  
« وتغيب الشمس في اللا محدود » وأحيانا يقول : إن الأرض محدودة من أعلى  
بينما أسفلها غير محدود . وأحيانا يقول : إن الهواء المتسع ينتشر إلى أعلى  
انتشارا غير محدود ... كيف نحل المسألة : أرض غير محدودة وهواء غير  
محدود في عالم له نطاق المحدود ؟ أم أننا أمام شاعر يتغنى بكل الآراء في  
شعره ؟ هل هو تلميذ لآنك مندريس أم يعارضه ؟

### المسألة معلقة .

و حين تكلم اكانوفون عن أصل العالم ، رجع أيونيا أيضا . فاعتبر  
أصل الوجود التراب . كان الوجود في البدء طينا ، ثم تحول الطين إلى  
أرض صلبة ، ثم تحولت الأرض الصلبة إلى طين ثاية ، فحصل الوجود التراب .  
نشأ نامنه ونعود إليه . والمادة الثانية : هي الماء . والوجود كله يتكون من  
التراب والماء . ولكن الأصل هو التراب .

فاكانوفان إذن فيلسوف أيوني ، الطريق لأكثر مدرستين في اليونان  
القديمة : مدرسة هرقليطس من ناحية وبارمنيدس من ناحية أخرى .

وأخيرا — جاء هيرقليطس : مستمعا إلى هذا العالم الأيوني كله : لقد كان  
هيرقليطس أيونيا كبيرا — استمع إلى هيباس . وهو يتحدث عن الفيثاغورية —

عن الروح الديونيزوسية ، وقد أنكر هيرقليطس الفيثاغورية وكرها وهاجم  
الآله ديونيزيوس ولكن الروح الديونيزوسية كانت في أعماقه. وأخيرا هيرقليطس  
يفكره التغير عن هيباس ، كما يأخذ بفكرته عن النار كمرکز للعالم . ثم  
استمع إلى اكسانوفان، وكان اكسانوفان بلا شك تلميذا كبيرا لانكسمندريس،  
وأثر انكسمندريس في هيرقليطس تأثيرا كبيرا .

اجتمع العالم الأيوني ، سواء أكان طبيعيا أم فيثاغوريا أم اكسانوفانيا،  
في أعماق هيرقليطس وفي هيرقليطس أيضا اتضحت الروح - الروح  
الأبولونية والروح الديونيزوسية وساراسويا . وقد انتج كل هذا فلسفة  
هيرقليطسية لها طابعها المميز .

والمركز الرئيسي في فلسفة هيرقليطس هو التغير ، إن الوجود في تغير  
مستمر ، ولا يتوقف عن السيلان ولا تتبقى ذاتية الشيء كما هي ، بل كل شيء في  
تغير مستمر والشيء يتحول باستمرار وينقلب إلى هذه ، بل إن الشيء يحتوي  
ضده . لقد قضى هيرقليطس على قانون الذاتية وقانون عدم التناقض ، وفتح  
الباب على مصراعيه للسوفسطائيين من بعد ، كما أثار شعلة الجدل الهجلى ،  
إن من الواضح أن هيرقليطس هو أول من أعلن بأن الشيء يشمل الضد  
ويحتويه ، «لأن كل شيء حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بدله إذا أن  
يكون حائزا من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم» (١)  
وقد فسر هجل هذا القول بأنه مذهبه : وهو أن المتقابلات واحدة بل أعلن

---

(١) الدكتور بدوى : ربيع الفكر اليوناني ص ١٢٩ .



هجل أنه جوهر فاسفة هيرقليطس هي وحدة الأضداد وأنه تأثر بها تماماً في منطقة المشهور : المركب من الضد وتقيضه . كما أن المنطق الهيرقليطسي الديالكتيكي أدى إلى النسبية ، ولا يؤمن إلا بالاحظات الحقيقية ، ولا يحولها أبدا مطلقاً ونحن نعلم أن علم الطبيعة الحديث نسبي ، لا يؤمن بالاحظة المطلقة بل تؤمن بالاحظة نسبية لها مدلول نسبي وقد نقل هيرقليطس فكرته في وحدة الأضداد من الطبيعة إلى الله والانسان (١) . ويذكر الدكتور أبوريان في بحثه الرابع عن هيرقليطس أن فاسفة هيرقليطس تقوم على خمسة مبادئ : (١) والوحدة المطلقة للوجود (٢) التغير الأزلي (٣) القانون العام الذي ينتظم العالم وخواطره المتغيرة (٤) الصراع الدائم بين جميع الموجودات (٥) الأدوار اللامتناهية التي تتعاقب الوجود . ويرى أن تأثير الأداء الفعلية يبدو في هذا المبدأ الخامس . فقد تكلم هيرقليطس عن الدورة الزمنية الأيام والشهور والسنين ، وقال بأنه كما توجد أجيال متعاقبة من الحياة الانسانية ، فكذلك يوجد بالنسبة للكون بأسره ، ما يسمى بالسنة الكبرى ، وتتحدد نهاية هذه السنة الكبرى بتفرق جميع الموجودات وعودتها إلى النار ، وهذا هو الدور ، ثم يبدأ دور جديد ، وهكذا إلى مالا نهاية (٢) .

أود أن أتهى من هذا إلى أن الصبغة التي تميز فلسفة هيرقليطس ليست أبدا قوله بأن النار أصل الوجود . لقد انتهى هذا الدور الأيوني الملطي الساذج ، في هذا الفيلاسوف الأيوني العميق ، كان القول بالنار أصلاً للوجود ، فربما

---

(١) الدكتور الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية ص ١٢٢ .

(٢) الدكتور أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي : الجزء الأول ص ٧٠ - ٧٢ .



عن فلسفة التغير عنده، فالتغير والسيلان يتبدى على أوضح أو تفسير اللوجوس، إن هذا القانون أو اللوجوس يسرى في النار التي تشتعل وتخبو بمقياس، وهذا القانون أو اللوجوس يحكم هذا العالم الذي نحيا فيه. فالتار إذن في مذهب هيرقليطس فرع وليست أصلا.

ولم يترك هيرقليطس مدرسة بمعنى الكلمة، ولكنه ترك أعظم الآثار في تاريخ الفلسفة كلها أثرت الأفكار الهيرقليطسية أثرا مباشرا في شخصتين يونانيتين: أولاها: اقراطيلوس، وثانيها: اينيخارموس. أما اقراطيلوس، فقد كان تابعا أميناً لهيرقليطس. اعتنق فكرة التغير والسيلان المطلق عن إيمان كامل. ويبدو أنه غلا في أخذه بهما أكثر من أستاذه المظلم السكيب المتوحد، فامتنع عن التكلم، وأخذ يناظر الناس، إذا اضطرر للتكلم، بالإشارة. ولاقراطيلوس أهمية كبرى في تاريخ الفلسفة، فقد تلمذ عليه أفلاطون مدة طويلة من الزمان، وأخذ أفلاطون في مطلع شبابه بكثير من آرائه. ومن المؤكد أن اقراطيلوس كان أكبر أساتذة أفلاطون بعد سقراط، وفي أثناء تلمذه عليه قرأ أكثر كتب الفلسفة المنتشرة في عصره، وأثر اقراطيلوس عليه واضح في محاورته «اقراطيلوس» وبحث فيها عن أحد الموضوعات التي بحثها هيراقليطس وتعمق فيها، وهي أصل اللغة، وهل نشأت اللغة عن اصطلاح بحث، أم نشأت عن محاكاة الأشياء وأفعالها. وحين فضج أفلاطون، لم يتخلص أبدا من الآراء الهيرقليطسية، كان منهج أفلاطون كما نعلم منهج التوفيق والتسبيق، فذهب ووفق بين آراء هيرقليطس في التغير، وبين آراء بارميندس في السكون، ونسق ووفق بين آراء اقراطيلوس في أن المعرفة الحقة

إنما في الإحساس . وآراء سقراط في أنها في العقل . ولا شك أن أفلاطون ابتعد كثيرا عن آراء هيراقليطس ، ولكنها تركت آثارا بارزة في فلسفته .

أما الشخصية اليونانية الثانية ، شخصية ابيخارموس ، وقد كان ابيخارموس شاعرا هزليا ، وقد كتب قصة مضحكة أقامها على فكرة السيلان والتغير ، وكان يريد أن ينشر آراء الأستاذ في صورة سخرية هزلية ، وكان يعلن أن من يقتض دينا ، فلا يجب عليه رد دينه ، بتغير المقترض والمقترض منه ، ومن دعى إلى متأدبة ، فلا ينبغي أن يذهب ، فقد تغير الداعي والمدعو . لقد دخلت فلسفة التغير إذن في قلب الأدب ، وحاول ابيخارموس أن يصورها في هذه الصورة ، لكي ينشر هذه الفلسفة بأسلوب بسيط في المجتمع اليوناني . وقد قلنا من قبل إن آراء هيرقليطس وجدت صدى كبيرا لدى فلاسفة التوير المشهورين « السوفسطائيين » إن هيرقليطس أعلن بقوة — كما رأينا من قبل فكرتين تهدهدان قانون الذاتية وقانون عدم تناقص . أ ، جريان الماء ، الماء يجري دائما ، وتتغير حقيقته ، وأنت لا تستطيع أن تنزل النهر الواحد مرتين ، إذ الماء يتغير من حواليك باستمرار ، إن مياهها جديدة ، ذات خصائص أخرى تحمل مكان الأولى — وتغيرك باستمرار — ب . النار ، النار المتغيرة المتحركة ، المضطربة السيالة أبدا ، النار التي هي جوهر الأشياء ، في تغير مستمر ، وبالتالي كل موجود في تغير مستمر والاستقرار والثبات وانسكون موت مطلق ، ولولا

---

(١) الدكتور أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٤٤ .

(٢) Brehier : Histoire de Philosophie

والاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

التغير لا تنتهى الصور الجزئية المحسوسة كلها ، وهى الصور الوحيدة الموجودة ،  
هى الطبيعة ذاتها ، والنار « رمز لحقيقة الوجود »<sup>(١)</sup>

والتغير يحدث حين يصير الشيء إلى ضده ، أو بمعنى آخر إنه يعتبر الأضداد  
متحدة بعضها ببعض ، ونستطيع أن نستخلص من الشذرات الباقية من كتابه  
لائحة كبيرة للأضداد: النهار والليل ، والشتاء والصيف والحرب والسلام . بل  
إن الحرب عنده هى العدالة « والشقاق أبو الأشياء » . وينتهى هيرقليطس إلى  
أننا موجودون وغير موجودين ، وأن كل شيء هو كذا وليس بكذا .  
لقد كان هيرقليطس المهترئ الأعظم بالشك الفلسفى ، فاعتنق زينون والراقيون  
من بعده هذه الفكرة : النار هى المبدأ الاول ( وليست هى نارا محرقة كنارنا  
بل نار تأثيرية ) نسمة لطيفة ، كالنور اللامع السامى أو هى مبدأ هوأى  
ذو طبيعة نارية ، وأنها لا يحترق كنارنا المادية ، هى نار فيها اللوغوس  
وفىها « الفن الخاص » الذى يعطى لكل شيء صورته ، بل إنهم يستعبدون  
اصطلاح هيرقليطس : إنها نار ذات نفس فنان . ومن هذه النار تتولد العناصر  
الأربعة جزء من هذه النار يتحول هواء ، وجزء من الهواء يتحول ماء ، وجزء  
من الماء يتحول أرضا<sup>(٢)</sup> وهكذا يتكون العالم . . . . . وكأنا  
نستمع إلى هيرقليطس على لسان الرواقين وتابعه بروتاغوراس حين

---

(١) الدكتور أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٤٤ .

Brehier ; Histoire de philosophie T.I. P. 56

(٢)

والاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

أعلن أن الانسان مقياس الأشياء جميعها وقد تنبه أفلاطون في محاوره نيتاوس إلى أن بروتاغوارس إنما كان يصدر عن فكرة التغير الدائم عند هرقليطس ، وفكرة ديموقريطس في أن الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانية ص ١٥٦ كان هرقليطس إذن مبشرا بمصر التنوير السوفسطائي ، كما كان أول مبشر بمنطق « حركي دياكتيكي » يطابق الواقع ، كما كان ينقض على أسس العقل البديهية ، معارضا تمام التعارض قيام منطق صوري ثابت ويعلن أنه لا إمكانية لقيام منطق صوري ، إنه لا يطابق الواقع ويأخذ « بلحظة معينة » من لحظات التاريخ ، ويجعلها ثابتة على الدوام ومطلقة وقام ديموقريطس بعده يعلن أن المعرفة الوحيدة هي المعرفة الحسية . . . . . وجاء السوفسطائيون يحملون في أعماقهم وجه هرقليطس الباكي ووجه ديموقريطس الضاحك . . . . . وكما نشأت السفسطة ، نشأ المنطق الصوري الثابت عند أرسطو ودفعه لهذه المذاهب الحركية العنيفة .

وجاءت « الرواقية » الاسمية أعظم فلسفة هيلينية ذات تأثير بالغ في تاريخ الفكر الفلسفي حتى الآن ، جاءت بعد الارسططاليسية المثالية الشامخة ، وكانت الرواقية في مذهبها الطبيعي تجديدا للهركليطية <sup>(١)</sup> عن زينون « الكتيومي الفينيقي » منشيء المدرسة بفلاسفة ما قبل سقراط ، ودرسهم بعناية كبيرة ، ولكن أثرت فيه أحادية المادية ، فأعلن أن الأشياء جميعا ترد إلى جوهر مادي واحد هو الجسم . ثم اختار زينون من هؤلاء الطبيعيين الأوائل - هرقليطس - فأثرت نظرية السيلاان المستمر فيه ، ولكن أهم ما أخذ به من هرقليطس هو

(1) Histoire de Philosophie, T: I. P. 292



أن « النار » عنصر الوجود ، فانتظم زينون والرواقيون من بعده في الفلاسفة  
التاربيين. ولقد استهوتته الفكرة أشد استهواء فأنشأ على أسس الفكرة الهيرقليطيسية  
نظريته في الاحتراق العام ، والسنة الكبرى . إن نظام العالم أو الأشياء ينهدم  
في فترات دورية ويحدث احتراق عام ثم يعقب هذا الاحتراق العام ظهور عالم  
جديد . وهكذا دواليك . وهذا هو تماما لدور التام المراد به السنة الكبرى عند  
هيرقليطس . والبذرة المركزية عند الرواقية وهي قانون الوجود العام والوجود  
المنبث في الأشياء كما هي تماما لوجود هيرقليطس وكلته . وقد ذهب الرواقيون  
إلى مذهب في وحدة الوجود يشبه تماما الأحادية المادية التي قال بها هيرقليطس

ونحن نصل من كل هذا إلى أن الرواقية القديمة هي هي مذهب هيرقليطس  
أخذت بالنار الحية مسأله ، كما أخذت بالاحتراق العام وبالسنة الكبرى ، وقد  
نادى بهما هيرقليطس من قبل ثم اختصت فكر « الاوغوس » العقل أو القانون  
المنبث في الأشياء ونسبته الله ، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة ،<sup>(١)</sup> وقد  
كان هيرقليطس أول من كشف هذا . وقد أضافت الرواقية على أقواله  
تراث ثلاثة قرون ، وأضفت عليها من روحها ، ولكن الرواقية في الحقيقة  
هيرقليطيسية في أسسها .

ولذلك نرى افلايتوس ، فيلسوف الرواقية الثاني يكتب كتابا عن  
هيرقليطس . وتشيع الهيرقليطيسية شيوعا كاملا ، بل تكاد تمتلك المذهب الرواقي .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .



وظهر الأثر الهيرقليطي واضحا في فيلون فيلسوف اليهودية الكبير .  
فقد أخذ بفكرة اللوغوس ، كما وضعها هيرقليطس : وتعريفاته المختلفة له تدل على  
تأثره به ، بل واستخدامه لتعريفات هيرقليطس له ، مع مسحة أو تغيير يهودي  
مستمد من التوراة . إنه يعرف اللوجوس أحيانا بأنه وسيط خلق الله به العالم ،  
وهو آلة « الفنان » وقد رأينا من قبل كيف أن هيرقليطس يذكر أن النار  
ذاتها نفس فنان ، ويعرفه مرة أخرى بأنه « قانون العالم وقدره » وهو هنا  
هيرقليطي واضح ، ورواقى أمين لمذهب اللوجوس عند كل منها . وهو  
يسمى اللوغوس النار ، كما يسميه هيرقليطس أحيانا . وقد أثر فيلون في القديس  
يوحنا الانجيلي أثرا كبيرا . بل إن المقارنة الدقيقة بين إنجيل يوحنا وبين أقوال  
فيلون وبالتالي أقوال هيرقليطس تثبت كيف سيطر هيرقليطس وأتباعه  
الرواقيون على القديس يوحنا والإنجيله .

وبهذا نصل إلى أكبر أثر لهيرقليطس فيمن بعده : وأعني المسيحية فثله  
في يوحنا . كان فيلون قريب العهد من المسيحية ، وقد بشر بأغلب مذاهبها .  
ثم أتى القديس يوحنا فاعتق آراء فيلون كما قلت وآراء هيرقليطس . بل إننا  
نرى أوائل المسيحيين . إن نظرية هيرقليطس في اللوغوس أقرب ما تكون إلى  
عقيدة الحكمة أو المسيح . بل إنهم ذهبوا إلى أنه كان مسيحيا قبل المسيح  
نفسه : ولقد بدأ القديس يوحنا الانجيلي إنجيله وكما هو معروف « وفي البدء  
كان الكلمة اللوجوس ، كل به كون وبغيره لم يكن شيء مما كون ، فيه كانت

الحياة» وهذا تعبير هيرقليطى أخذه يوحنا الانجيلي من هيرقليطس . حقا أن يوحنا حاول بعد ذلك أن يصبغ نظرية هيرقليطس بصبغة مأخوذة من فيلون فقال « والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله » أى أنه أضفى على نظرية اللوغوس مسحة خاصة ، ولكن حتى هذه المسحة الخاصة ، لا تختلف أبدا عن نظرية هيرقليطس في اللوجوس ، إن اللوغوس عند هيرقليطس « هو حقيقة أيضا مطلقة فوق التغير المحسوس » وهو العلم التعينى فى الجوهر الأوحد<sup>(١)</sup> ولم يقل يوحنا بأكثر من هذا . أما محاولة يوسف كرم إنكار هذا التأثير فى محاولة فاشلة . إن التفكير الفلسفى وحدة متصلة . يتصل أخراها بأولها . ومن العجب ألا يرى يوسف كرم غضاضة فى ذكر أثر هيرقليطس والرواقية فى فيلون ، ثم يجد كل الغضاضة فى أن يثبت تأثير هيرقليطس فى يوحنا الانجيلي ولست أنكر على يوحنا الانجيلي أصالة ، كما لا أنكر تلك الأصالة عن الرواقية وفيلون ، ولكن كان لهيرقليطس الأثر الأكبر فى كل منهما . كانت فكرته فى اللوجوس مركزة ويكتب بها كما كتب مرقس انجيله بها فى مذاهبهم جميعا . ولقد أعلن المسيحيون الأوائل أنفسهم هذا حين قرروا أن هيرقليطس كان أول مسيحى ، علاوة على أن الأثر المباشر لهيرقليطس واضح فى كل منهم . ونحن نعلم أيضا أن أكثر المثقفين المسيحيين فى أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثانى كانوا من الرواقية ، ولرواقيون تلاميذ مباشرون لهيرقليطس . فلما اعتنقوا المسيحية أخذوا بالآراء الرواقية - وفيها يعيش هيرقليطس - أخذوا كاملا ، بل يذهب الليترون من مؤرخى الفلسفة أن الرواقية كانت تمهيد للانجيل ومبشرة به . بل يذهب الاستاذ منكر إلى أن الرواقية أصل للمسيحية ، وجعل

هذا عنوان كتابه ، بل إن رسائل بولس الرسول تكاد تكون صورة في أسلوبها وجوهرها من رسائل سنكا ومقالات ابكتيتيوس . وقد نشأ بولس في بلاد طرسوس ، حيث كانت الرواقية مزدهرة ، أشد الازدهار وكان بولس يتكلم اليونانية ويناقش الفلاسفة الايقوريين واليونانيين وبولس رواقى في أعماقه ، وفي كل ما كتب عن الجسم أو الكلمة وروح القدس وفي كتاباته عن الثالوث<sup>(١)</sup> ونحن نعلم كيف أثر هيرقليطس في الرواقية في كل هذه الآراء ونفذ في أعماقها . وإن كانت الرواقية من ناحية والمسيحية من ناحية قدأضافتا الكثير ، إضافات قرون متعددة توالى بينهما وبين هيرقليطس . غير أن من المؤكد أن هيرقليطس يأخذ مكانه الممتاز في الرواقية والمسيحية . ويسنمّر أثر هيرقليطس في المسيحيين الأول ، فنرى القديس جوستين ( ١٠٣ - ١٦٧ ) يعرض له — ككرة اللوجس أو الكلمة في الفاظ رواقية أو بمعنى أدق في الفاظ هيرقليطس ومن الخطأ القول بأنه يختلف عن هيرقليطس بأن اللوجوس عند هيرقليطس مبدأ مادي منبث في العالم متحد به ، وعنده هو موجود روحي . مفارق للعالم مسيطر عليه تجسد لتحرير البشرية من نير الخطيئة ، كما كان عند يوحنا الانجيلي شخصا تاريخيا تجسدت فيه الكلمة . إن هيرقليطس كما قلنا من قبل — يذهب أيضا إلى أن الكلمة منبثة في الأشياء المتغيرة ، ولسكنها أيضا مفارقة ، كما أن هيرقليطس كان يذهب أيضا إلى أن الكلمة تجسدت فيه هو . فالمذهب المسيحي في الكلمة إنما هو تفسير واضح مؤكد للمذهب الهيرقليطسي . ولانكلا

وانتقل أثر هيرقليطس خلال الرواقية في كل من كليما الاسكندري ( ١٥٠ - ٢١٧ م ) كما أثر أ كبر الاثر في اوريجين الاسكندري ( ١٥٨ - ٢٥٤ ) .

---

(١) الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ٢٨٦ - ٢٩٣ .



القسم الثالث

هيرقليطس

في

العالم الإسلامي

الدكتور علي سامي النشار





انتقل التراث اليوناني الفلسفي في مجموعه - كما نعلم - إلى العالم الإسلامي ، وأثر في عدد كبير من مفكريه . فهل انتقل مع هذا التراث ، فلسفة هيرقليطس ، وفلسفة من أثر فيه من فلاسفة أيونيين سبقوه ، وفلاسفة أيونيين عاصروه ، وفلاسفة رواقيين تأثروا به وهل أثر هيرقليطس في العالم الإسلامي تأثير غيره من الفلاسفة اليونان ؟ إن هذا التساؤل يدعونا إلى بحث انتقال هذا التراث الأيوني السابق لهيرقليطس والمعاصر له إلى العالم الإسلامي ، وعلى أي صورة عرفه المسلمون ، وإلى أي مدى أثر فيهم .

#### ١ - انتقال فلسفة الأيونيين إلى العالم الإسلامي

إن القول الشائع : إن الفلسفة اليونانية عامة قد وصلت إلى الإسلاميين في صورة مشوهة : قول حقيقي . فقد شوهت صورة أرسطو بالذات ، كما شوهت صورة أفلاطون . وصبغت الأفلاطونية المحدثة صورة كل منها بأصباغها المعروفة . فلم يعرف الإسلاميون وجه أرسطو الحقيقي ، إلا على يد شارحه الكبير « ابن رشد » ولم يعرف وجه أفلاطون الحقيقي إلا على يد المدرسة الإشرافية وقد تأخر ابن رشد زمانا ، كما تأخر السهروردي أيضا . فصبغت الكتب المنحولة وبالأخص كتاب أثولوجيا وجه الأرسططاليسية ولم يكن العرب أو المسلمون مسئولين عن هذا التشويه الصارخ لوجه الفيلسوفين الكبيرين ، إنه لم يكن بينهم مترجم واحد نقل علوم اليونان إلى العربية . لقد قام بهذا العمل السوريان - من نساطرة وبقابة ، كما قام به الصابئة . وكان السوريان - على الخصوص - ينقلون تراث اليونان - كما صورته ثقافتهم المشوهة أيضا - فنسبوا لأرسطو ما ليس له ، ونسبوا لأفلاطون ما لم يعرفه . وانصهر كل

هذا في بوتقة فلسفة تحمل كل عناصر الفكر اليوناني المتعارض والمتناقض .  
 ووقف المفكرون الاسلاميون أمام هذا المزيج موقف الحائر الشاك ، ونشأ عن  
 هذا التوفيق والتلفيق ، ونحن نرى هذا المذهب التلفيقي لدى الفارابي ، وقد  
 كان لدى هذا المتفلسف نزعة فلسفية عميقة ، ونهايت إليه ترجحات ممتازة  
 مباشرة لكتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والأخلاقية ، وترجمات  
 لكتب أفلوطين وبرقلس منسوبة إلى أرسطو طاليس ، ولم يتبين له بصيص  
 من نور ، يخلص منه إلى حقيقة الفلسفة الارسططاليسية . ولم تكن فكرة الحقيقة  
 الواحدة على الدوام ، ذات الصور المتعددة هي التي أوحى إليه بالتوفيق والتلفيق  
 والجمع بين رأيي الحكماء ، بل كان موقفه ، كما كان موقف خلفه ابن سينا ، موقف  
 العاجز المنهوك ، فجاءت فلسفتها عاجزة منهوكة . لم ينقدح فيها الشك المنهجي ،  
 ولم تقو على الروح المقارن الذي يصل بنظرة تحليلية إلى تركيب نهائي ، لفلسفة  
 متناسقة لأي من الفلاسفة ، فلا أرسطو ساد نظرياتهم ، ولا أفلاطون تحكم  
 فيها ولا نظرة خاصة أصيلة انبعثت في كتاب من كتبهم .

وهنا نتساءل : هل حدث هذا في تراث ما قبل سقراط ، وهل انتقل هذا  
 التراث سليماً واضحاً ؟ . هذا ما سنحاول أن نعرض له في الفقرات الآتية :

عرف الإسلاميون أدوار الفلسفة اليونانية ، وعرفوا أنها بدأت أول  
 ما بدأت بمدرسة طبيعية . وأن منهج هذه المدرسة الطبيعية يختلف عن منهج المثالية  
 الأفلاطونية أو الواقعية الارسططاليسية ، ولكنهم حين صوروا رجال هذه  
 المدرسة أضفوا عليهم مذهبا أفلاطونياً محدثاً أيضاً ، كأن الأفلاطونية المرتبة  
 كانت العم الناقع الذي أفسد الصورة الحقيقية لكل فيلسوف عرفه الإسلاميون .

وإننا لنرى نزعة عامة عند الإسلاميين ، وقد سبقوا بها نيتشه وغيره من  
من مفكرين محدثين ، وهم يبحثون مصدر الفلسفة اليونانية . وهذه النزعة  
تقرر أن الفلسفة اليونانية في نشأتها إنما صدرت عن روح ديني . وعبر عنها  
بأن هؤلاء الفلاسفة الأوائل إنما استمدوا من مشكاة النبوة ، أو تقلدوا هذا أو  
ذاك منهم على نبي من أنبياء الكتب المقدسة . بل إن المبشر بن فائق ، وهو  
مؤرخ إسلامي للفلسفة يجعل من النبي شيث مصدر الفلسفة . إنه يرى « أنه  
الأول » عند اليونان ومنه خرجت الشريعة وصدرت الحكمة ، وعنه  
أخذها اليونان (١) .

فإذا انتقلنا مع مؤرخي الفلسفة الإسلاميين إلى المسرح اليوناني ، إلى  
أيونيا ، حيث ظهرت الفلسفة ، نجد الإسلاميين يذكرون الحكماء السبعة  
المشهورين في تاريخ اليونان الفكري والقانوني « تاليس وسولون وبطاقومس ،  
كما أنهم يعرفون الشعراء وبالأخص هوميروس وقد ذكروه تحت اسم  
« أوميرس » أو « امرس » وانتشر اسمه كثيرا في كتبهم بل إنهم يذكرونه  
هو والشعراء باعتبارهم مصدر الفلسفة ، وأول من أوحى إلى طاليس بفكرته  
عن الماء .

عرف الإسلاميون إذن مدخل الفلسفة الأول ، ثم قيام الطبيعيين - وهؤلاء  
الطبيعيون يدور كلامهم في الفلسفة على « الكائنات ، كيف هي ، وفي الإبداع  
وتكوين العالم ، وماهية المبادئ وكماها ، والله وحركته وسكونه ... ثم أضافوا

(١) للمبشر بن فائق : مختار الحكم ص ٢ .

فأبحث تأثير مزاجهم الديني الإسلامي أنهم تكلموا في « وحدانية الله » (١) .  
أو بمعنى آخر هل تصور الإسلاميون أحادية المادة عند فلاسفة أيونيا كأنها  
« وحدانية الله » :

وعرفوا طاليس ... أول فلاسفة أيونيا « هو أول من تفلسف في الملتية » ،  
وأول من حاول أن يفسر أصل الوجود ، من أين جاء ، وإذا جاء لم جاء ،  
وإذا اقلب إلى أين يكون انقلابه » (٢) .

وعرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة لفرغوريوس أن أول الفلاسفة السبعة  
تالس بن مالس الأمليني » (٣) . وانتقلت إليهم فكرته الرئيسية أن المبدع  
الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها : من  
السماء والأرض وما بينهما ، وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر  
الجسماني ، وأنه حين جمد الماء ، تكونت الأرض ، وحين انحل ، تكون  
الهواء ، ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت  
السماء ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب .

هذا هو مذهب طاليس حقا . ولكن سرعان ما يمزج الإسلاميون أقواله  
بأقوال أرسطاطاليس ، فالكواكب تدور حول المركز دوران المحبب - على  
سبيله بالشوق الحاصل منها إليه . وهنا أرسطاطاليسية واضحة - فكرة دوران

(١) الشهرستاني : الملل ٢١٢ ص ٢٤٢ .

(٢) للبشر بن فائق : مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٦ .



الأرض والكوكب حول المحرك الأول ، في حركة شوق يتجه فيها العاشق نحو المعشوق ، وقائمة على فكرة العلة الأرسطاليسية .

ثم يذكر الشهرستاني أن طاليس يقول « إن الماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهواء أنثى ، وهما يكونان علوا - وكان يقول : إن هذا العنصر الذي هو أول وآخر ، أى هو المبدأ والكمال ، هو عنصر الجسمية والجسمية ، إلا أنه عنصر الروحانية البسيطة .

ولم يضع طاليس الموجودات في نظام عددي ، إن هذه إنما هي محاولة لدى الفيثاغوريين ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر جسماني وعنصر روحاني . ولكن الإسلاميين برغم هذا الخلط في توضيح فلسفة طاليس ، تنبهوا إلى أن طاليس طبيعي ، ويتكلم عن الجسمية لا عن الروحانية ، ولكنهم مع الأسف يضعون رأيه هذا في أسلوب روائي ممتزج بأفلاطونية محدثة « إن هذا العنصر له صفو وكدر ، فما كان من صفوه ، فإنه يكون جسما ، وما كان من كدره فإنه يكون جرما » فالجرم يدثر ، والجسم لا يدثر ، والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن . وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ، ويكون الجسم اللطيف ظاهرا والجرم الكثيف داخلا ثم يقبله الإسلاميون أفلاطونيا محدثا . فيقولون : إن فوق السماء عوالم مبدعة ، لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل على إدراك ذلك الحسن والبهاء ، وهي مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله وإليه تشاق

العقول والأنفس ، وهو الذى سميناه الديمومة والسرمد والبقاء فى حد النشأة الثانية ولم يتكلم طاليس عن النشأة الأولى أو النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستاني أن يفسر قول طاليس « الماء هو المبدع الأول » بحيث لا يتعارض مع الفكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمية ، لا المبدأ الأول فى الموجودات العلوية . « لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة - أى منبع الصور كلها - فأنبت فى العالم الجسمانى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصرا على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدع الأول فى المركبات وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة فى سفر التكوين : مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال . وكان طاليس الملطى إنما تلقى مذهب من هذه المشكاة النبوية .

ويحاول الشهرستاني بعد أن يجد فى الكتب السماوية - والقرآن بالذات شبيها بمذهب طاليس ، فى العنصر الأول عنده - منبع الصور شديد الشبه باللوح المحفوظ الوارد فى الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش المذكور فى التوراة ، وكان عرشه على الماء .

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا ، عن فكرة التوراة وعن فكرة

القرآن فالماء في التوراة مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى هو منبع الصور ، وعنصر يحاكيه في عالم الأجسام ، هو الماء ، والأول هو اللوح المحفوظ ، والثاني هو مادة الموجودات فهو لم يتكلم عن شيء من هذا على الإطلاق . بل وأخيرا - يذكر المؤرخون الإسلاميون أن طاليس موحد توحيدا كاملا ذهب إلى أن للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة جوهرية ، وإنما يدرك من جهة آثاره - وهو الذي لا تعرف هويته فحسب بل لا يعرف أيضا اسمه ، إلا أننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه الأشياء ولا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا ...

ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو المبدع ، ولا شيء مبدع ، ولا صورة له عندنا في الذات ، لأن قبل الإبداع إنما هو فقط . وإذا كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو صورة أو حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة ، والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين . والإبداع تأييس مالميس بأبيس ( إيجاد مالميس بموجود ) وإذا كان هو مؤيس الإيسيات ، فالتأيس لامن شيء متقدم ، فمؤيس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأيسية ، وإلا فقد لزمه وإن كانت الصورة عنده أن يكون منفردا عن الصورة التي عنده ، فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط ، وأيضا فلو كانت الصورة عنده ، أكانت مطابقة للوجود الخارجي أم غير مطابقة ، فإن كانت مطابقة للكليات أو جزئياتها مطابقة للجزئيات لتغيرت بتغيرها كما تكثرت بتكثرها ، وكل ذلك محال ، لأنه ينافي

الوحدة الخالصة ، وإن لم يطابق الموجود الخارج ، فليست إذن صورة عنه وإنما هو شيء آخرى .

عجبا أن يحمل طاليس كل هذا وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد . وقد نقلت النص كاملا لينبين القارىء بوضوح محاولة النقلة ثم من يدعون فلاسفة الإسلام أن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامى هذه الآراء وألا يقف منها موقف العداء ثم يقذف فى أعماقه بالمذهب الفلسفى الآخر - مذاهب أفلاطون وأرسطو - فيقوض دعائم الإسلام . فطاليس مؤمن بالتوحيد - بوجود إله واحد وأنه أبداع الأشياء من لا شيء . ولا ضرورة لديه للموجودات حتى لا تتعدد ذاته ، وهو منزّه عن الصورة والجهة والحيث ، والتأيس ليس من شيء متقادم أى من مادة قديمة ، بل إن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونيا وأفلاطونيا محدثا فهو يذهب إلى أنه أبداع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها أنبثت من كل صورة موجود فى العالم العقلى على المثال الذى فى العنصر الأول ، فمثل الصورة ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر « وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه » وأخيرا يقول ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبداع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصور ، يعنى صور المعلومات فهو من مبدعه ، ويتعالى بوحدانية هويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه « ويشبه هذا بما قلت - من قبل - بالروح المحفوظ (١) .

---

(١) الشهر ستاد : للتل والنحل ج ، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .

وهكذا انقلب طاليس - في نظر مؤرخي الفلسفة الإسلاميين - مسلماً  
موحداً ، وأرسططاليسياً أحياناً ، وأفلاطونياً أحياناً أخرى وأفلاطونياً محدثاً  
في نهاية الأمر .

وأحياناً نرى صورة لطاليس تقترب من حقيقته إلى حد ما . فيذكر  
القنطري أن « ثاليس الملطي حكيم مشهور في زمانه ... وهو أول من قال إن  
الوجود لا موجود له تعالى » ولكن القنطري ما يلبث أن يخلط بينه وبين أهل  
الهند فيقول إنه علل إنكاره للوجود بما يشاهده في هذا العالم من اختلاف ،  
فالوصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة <sup>(١)</sup> .

وأحياناً نرى صورة حقيقية لدى الإسلاميين عن طاليس . فقد نقل إلى  
العالم الإسلامي كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو . ونحن نعلم أن في الفصل الثالث  
من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس ، وعن آرائه في  
المبدأ الأول للأشياء وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب  
معرفة كاملة .

بل إننا نجد شارحاً أيضاً لكتاب الطبيعة لأرسطو وهو يحيى بن عدي  
يتبين له أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء ولم ينواعة فاعلة إلا العنصر ،  
وقالوا أنه مدر الكل ، وأنه لا متناهي العظم ، وأنه لا كائن ولا فاسد ،  
ثم يحدد هؤلاء الطبيعيين : فانسيانس يقول إنه الهواء وثاليس يقول إنه الماء ،  
وانقسمندريس يقول إنه ما بينهما » بل يتبين لهذا الشارح أنه ينبغي أن



نمجب ألا يتمكن الأولون في هذا الدور الطبيعي أن يتفوا « على القوة التي للجميع » إنه دور مبكر في تاريخ الفكر فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الاسطقس الواحد الذي علة كون باقي الاسطفسات هو الإله والسبب في هذا أنهم لما لم ينظروا في علة إلا العلة العنصرية وحدها ، ظنوا أنها العلة الأولى للموجودات (١) .

يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة لطاليس ولطبيين المتقدمين عامة ، وإن هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله كعلة فاعلية أولى للعالم ، بل توصلوا فقط إلى معرفة عنصرية إلى واحد ، كعلة أولى للموجودات .

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامي وفيه تفصيل حقيقى لآراء طاليس في النفس . يقول أرسطو « وثاليس الحكيم يشبه أن يكون ضنه بالنفس بأنها محركة فعالة ، لاسمًا إذا كان ينبت نفسا كحجر المغناطيس لإمكان جذبها الحديد » (٢) وفي نص آخر « أن طاليس يقول بأن النفس مخالطة لكل وأن لكل مملوء روحانية » (٣) ثم يذكر هذا الكتاب أيضا الفيلسوف هيسون آخر ممثل للمدرسة الايونية وتلميذ متأخر لطاليس ، تابعه في قوله بأن الماء أصل الوجود ، وذهب إلى أن « النفس ماء » والذي أداه إلى هذا القول

(١) أرسطو : كتاب الطبيعة ونشره الدكتور بدوى ج ١ ص ٢٢٨ .

(٢) أرسطو كتاب النفس ص

(٣) نفس المصدر ص ٢٦

ما رأى من « أن النطفة أرطب جميع الأشياء » (١)

بل إننا نرى صورة أوضح لطاليس في كتاب انتشر في العالم الإسلامي ،  
بل كان صدرا الكثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية كجابر بن حيان والشهرستاني  
والمقدسي والشهر زوي ، وهذا الكتاب هو كتاب الآراء الطبيعية  
لفلوطرخس فقد نقل فلوطرخس للمسلمين أن « ثاليس الذي من أهل ملطية ،  
فإنه يرى أن المبدأ والاسطقس شيء واحد » (٢) ، ثم يشرح فكرته عن  
المبادئ وما هي : فيقول « أما ثاليس المالمطي فإنه قال « إن الماء أول  
الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتداء الفلسفة أو به سميت  
فرقة الايونيين فقد كان للفلسفة انتقال كبير وهذا الرجل تفلّف بمصر وصار  
إلى ملطية ، وهو شيخ وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء  
ويشرح فلوطرخس لي مادعا طاليس إلى هذا القول ويورد أدلته الثلاثة وأولها  
« أنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذي هو المني ، كما وجد أن  
مبدأ جميع الأشياء من الرطوبة . ودليل ثان هذا أنه وجد النبات بالرطوبة  
يقتذى ويشعر وإنه إن عذمت الرطوبة جفت وبطلت ودليل ثالث أن النار  
نفسها أعنى حرارة الشمس والكواكب - تقتذى ببخار المياه . وكذلك العالم  
بأسره » ثم يقدم فلوطرخس مصدر فكره طاليس في الشعراء اللاهوتيين من قبله  
وأهمهم هو ميروس . فيقول « وقد يرى امرس الشاعر هذا الرأي ، إذ يقول

---

(١) نفس المصدر ص ١١ ، ١٢ وانظر أيضا الآراء الطبيعية لفلوطرخس من ١٧٣-١٧٥

(٢) فلوطرخس الآراء ص ٩٦ .

أو قانوس كأنه عمل ، وهذا للكل ، (١) ويذكر فلوطرخس في موضع آخر أنه  
ثاليس كان يرى « أن الله هو عقل العالم ، (٢) ولعله يشير بهذا أن تصور  
ثاليس لله هو تصور مادي ، هو العالم بأسره وهي الأحادية المادية المعروفة  
عن المدرسة الأيونية كما يذكر فلوطرخس أيضا أن ثاليس يقول « أن داهونن  
هي جواهر نفسانية ، وإيراون هي الأنفس المارقة للأبدان فالخيرة منها هي  
الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هي الأنفس الرديئة ولم يكن هذا رأي  
ثاليس بالدقة أن طاليس قال إن في كل شيء نفسا ولكنه لم يتكلم عن أنفس  
فاضلة وأنفس شريرة . لقد عرف هذا بعده ، ولم يكن لدى المسلمين منهج  
تقدي يبينون به نسبة الآراء الفلاسفة إلى واضعها . ولكن فلوطرخس يورد  
أيضا أن ثاليس يقول « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة ذاتها ، (٣)  
ولكن فلوطرخس ما ثبت أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول  
في الضرورة هي من الأشياء التي في غاية القوة لأنها تقوي على الكل » (٤)  
ويشير إلى قول ثاليس الأحادي « أن العالم واحد فقط » (٥) ثم يورد  
فلوطرخس آراء طاليس المختلفة في المسائل الطبيعية في صورة حقيقة فإذا انتقلنا إلى  
انكسمندريس ، نجد مؤرخي الفلسفة الإسلامية يذكرونه تحت اسم انكسمندريس  
أو أناكساندروس ويعرفون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس . فيذكر

---

(١) فلوطرخس : الآراء ص ٩٧ انظر أيضا ص ٩٩

(٢) نفس المصدر ص ١١٣

(٣) نفس المصدر ص ١٥٦

(٤) نفس المصدر ص ١٢١

(٥) نفس المصدر ص ١٢٥

المبشر بن فائق أن فيثاغورس توجه إلى ملبطون ( أى ملطية ) ليتعلم الحكمة من الحكيم اناكساندروس والمهندسة والمساحة والنجوم . كما يذكر أيضا أن ديجوناس الفيلونى ، الفيلسوف الطبيعى كان من تلامذته . (١)

أما عن فلسفته فإن الشهر زورى قد عرف قوله باللامتناهى وإن لم يكن الشهر زورى دقيقا فى تعبيره فيقول : « وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى الذى لا نهاية له ، ومنه كان الـكون وإليه ينتهى الـكل » ونحن نعلم أن انكسمندريس لم يعرف فكرة الخالق كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتناهى بالله . ولكن الشهر ستانى كان أقرب إلى تصوير مذهب انكسمندريس حين يقول إن أصل الأشياء عند انكسمندريس جسم موضح الكل لانهاية له ، وأن انكسمندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر أم خارج عنها . (٢) ويمزج الشهر ستانى بين مذهب انكسمندريس ومذهب انكسمانس ونظرية انكسمانس ونظرية انكساغوراس فى العقل حين يطلق مذهب انكسمندريس على لسان تلميذه انكسمانس فيقول إن انكسمانس يذهب إلى أن الله أزلى لا أول ولا آخر وهو مبدأ الأشياء ، لا بدء له وهذا تعبير فى صورة الإسلامية .. عن لامتناهى انكسمندريس . ثم يضيف على هذا اللامتناهى صفات الألوهية عند بعض الفرق الإسلامية : فهو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه وكل هوية فبدعة منه ، وهو الواحد لا عن طريق العدد أوليس بواحد الأعداد

---

(١) المبشر بن فائق : مختار الحكم ص ٧٣١

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣

لأن واحد الأعداد يتكسر . ويزيد صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهى وهذه الصفات محدثة لهذا اللامتناهى أن كل ماظهر في «حد الإبداع» قدأبدعت صورته في علمه الأول ، والصور عنده لانهاية أزليه بأزليته ولا تتكرر ذاته بتكثير المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ثم إن الله صورة العنصر بوحدةانيته . ثم إن صورة العقل انبعثت عنها يبدعته ، أى بابتداع الله أيضا فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة - دفعة واحدة . ويشبه انكسندريس في رأى الإسلاميين بمحدث الصور في المرآة الثقيلة ، بلا زمان ولا ترتيب ، ولكن الهيولى لاتعجل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب ولا زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب ، عالم بعد عالم ، ولم يزل العقل في تلك العوالم ، حتى تقصت أنوار الصور في الهيولى وقصت الهيولى نفسها وحدث هذا كيفاً ، فتكثف ، ولم تعد تقبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية ، وكل ما تقبل الحياة والحى فهو يعد من آثار تلك الأنوار . وبثبات العوالم المختلفة التى تحدث إنما بقدر ما فيها من تلك الأنوار ، والا لما ثبتت طريقة عين ، ويقضى ثباتها إلى أن يضىفى العقل جزءه المختلط بها ، وتضىفى النفس جزءها الممزج بها فإذا أضفى العقل والنفس أجزاءهما ، وثررت أجزاء تلك العوالم وفسدت وبقيت مظلمة ، وقد حرمت القليل من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة في هذا الظلام بلا نور ولا سرور ولا روح ولاراحة ولاسكون ولا سلوه (١)

---

(١) الشهرستاني : لآل والنكل - ٢ ص ٢٥٣ إلى ٢٥٥



ولكن هل هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها الإسلاميون من انكسما ندريس  
إننا نعلم أن كتب أرسطو قد نقلت إلى العربية وعرف الإسلاميون في ثناياها آراء  
انكسمندريس وقد أوردنا من قبل نصا من الكتاب الذي نقله إلى العربية خن بن إسحق  
وفي هذا النص تبين لآراء فلاسفة ملطية الثلاثة، طاليس وانكسماندريس وانكسمانس  
بل إن أرسططاليس في هذا الكتاب ينقد الطيميين الحقيقيين، ثم إنه وهو بعد قد هم  
يورد آراءهم، إنه يعرض أيضا آراء انكسمندريس بالذات في الأضداد فيقول :  
« وقوم قالو ان الأضداد موجودة في الواحد ومنه تنتفض - أي تكمن وتظهر -  
فيخرج على قول انكسمندريس (١) بل إن عرضا أدق لرأي انكسمندروس في  
المبدأ الأول (٢) ثم نجد أيضا صورة متبعة لانكسمندريس في كتب أرسطو  
النفس والآثار العلوية والسماء ولكن على افتراض أن ترجحات هذه الكتب لم تكن  
غير متيسرة لدى الباحثين، فإن كتابا آخر كان منتشر لديهم وهو كتاب  
« الآراء الطبيعية لفلو طرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليوناني وسأعرض  
دائما صورة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب .

أما صورة انكسمندريس عند فلو طرخس فهي « وأما انكسمندريس الملطي  
فهو يرى أن مبدأ الموجودات هو الذي لا نهاية له ، وأن منه كان كل الكون وإليه  
يتنهي الكل . ولذلك يرى أن تكوين عوالم بلا نهاية ، وتفسد وترجع إلى الشيء »

---

(١) أرسطو الطبيعية ج ١ ص ٣٤ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٨ .

الذى عنه كان . ويقول إنه بلا نهاية لئلا يلزم قصان ويكون دائماً (١) وهذا هو جوهر مذهب انكسندريس فى اللائتهى - وهو لا نهائى الحكم . ويذكر فلوطرخس أيضاً عنه أنه يرى أن السموات إلى مالا نهاية هى آله . ويسورد فكرة انكسندماندريس فى ظهور الأحياء ، أن الحيوانات الأولى تولدت فى الرطوبة وأنه كان يمشىها مثل قشور السمك ، فلما أتت عليها السنون ، صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر ، صارت حياتها زمناً يسيراً ، (٢) عرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء وأن الأحياء متطورة من اللامتجانس إلى عالم الأحياء اللامحدود . وقد زود المقدسى هذا النص وذكره (٤) . أود أن انتهى من هذا كله ، أن هناك صورة صحيحة لانكسندريس وصورة مشوهة وأخذ الإسلاميون بالصورة المشوهة .

وإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسيانيس نجد نفس الأمر ، نجد صورة مشوهة وصورة حقيقة ، أما الصورة المشوهة ، فهو أنه نسب إليه أيضاً القول بلامتاهى انكسندريس فى صورته الإسلامية . حقا أن انكسيانيس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لامتاهية ، واختلف معه فقط فى أنها لا معينة ، ذهب انكسندريس إلى أنها معينة وأنها هى الهواء ولكنه لم يصف على المادة الأولى معينة ما أضفاه الإسلاميون - على لسانه ولسان انكسندريس

---

(١) فلوطرخس الأراء الطبيعية من ٩٨

(٢) نفس المصدر من ١١٣

(٣) نفس المصدر من ١٨١

٤ المقدس : البدء : ج ٢ من ٧١ - ٧٥

إليها - ولكن حتى في هذه الصورة المشوهة تنبه المؤرخون الإسلاميون إلى أنه يقول بأصل للوجود هو الهواء ، وتقل عنه أيضا أن أوائل المبدعات هو الهواء ومنه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية السفلية ، وما كون من صفو الهواء المحض لطيف روحاني لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس والخبث ، فما فوق الهواء من عوالم فهو من صفوه وذلك - عالم الروحانيات وما دون العوالم من العالم فهو من كدره وذلك عالم الجسمانيات كثير الأوصاف والأوضاع يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علوا ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فصعد إلى عالم كثير الطاقة دائم السرور ، ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسماني . كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني (١) ولم يتكلم انكسيانس على وجود عالمين عالم جسماني وعالم روحاني وليس في فلسفة تلك الاثنيتية وجود مبدأ أول لا متناهي أبدع العنصر وصورة ، ثم أبدع من صور العنصر العقل ، وأن هذا العقل إنما أبدعه من أنوار الصورة ، ثم مبدأ آخر هو الهواء أبدع منه عالم الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه .. كان انكسيانس الملطي صاحباً لا تكسيندريس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية . ولكن لم يقل إنها لا معينة كـانكسيندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء (٢) فمزج الإسلاميون بين الاثنين واعتبروا قوله بأن المادة

---

(١) الترستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٢٥٥

(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ٣٠

الأولى الواحدة اللامتناهية هي الباري - هي الله، وأضافوا عليها صفات الإلهية من وحدة وماهية وقدرة . ثم اعتبروا الهواء هو مادة العناصر الجسدية يمدع منها عالم بعد عالم . وصاغوا هذا جميعا في شكل أفلاطوني محدث غنوصي . وأخيرا يقول الشهرستاني . . . وهو على مثال مذهب ثاليس إذا أثبت العنصر والماء في مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر والهواء في مقابلته ونزل العنصر منزلة القلم الأول والعقل منزلة اللوح القابل لنقش الصور ورتب الموجودات على ذلك الترتيب وهو أيضا من مشكاة النبوة اقتبس . وبعبارة القوم (١) وهكذا أصبح انكسيانوس من تلامذة الأنبياء والأصفياء ، وما أبعد هذا الكلام عن فيلسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا ينادى بأحادية المادة ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادي للوجود .

ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسيانوس عند الإسلاميين . صورة نراها في كتاب الطبيعة لأرسطو وقد عرفه الاسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة وفي كتاب الطبيعة بالذات عرض لمذهب انكسيانوس . وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء (٢) .

وأن تولد الأشياء إنما هو بالتكاثف والتخلخل (٣) ثم إن الاسلاميين عرفوا أيضا فيما أثبت الدكتور فاذا الأهواني النص الذي أورده أتيوس المؤرخ اليوناني القديم عن انكسيانوس كما أن النفس ، لأنها هواء تمسكنا ، كذلك النفس والهواء يحيط بالعالم بأسره .

(١) الشهرستاني : الملك ص ٢٥٦

(٢) أرسططاليس : كتاب الطبيعة ص ٥ ج ١

(٣) نفس المصدر : ج ١ ص ٢٣ ، ٢٤ .

فيردد الشهر زوري هذا النص « اتقسامات الملطى . وكان يرى أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى الهواء ، ومنه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس التي فينا ، فإن الهواء الذي يحفظها فينا ، والروح والهواء يسكان العالم ، ويرجح الدكتور الأهوانى أن الشهر زوري كان يرجع إلى كتاب قديم في أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن إينيوس<sup>(١)</sup> غير أنى أجزم بأن الشهر زوري أخذ نصه من فلوطرخس « وأما اتقسامات الملطى فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء ، وأن منه كان الكل ، وإليه ينحل مثل النفس التي فينا . فإن الهواء هو الذى يحفظها فينا ، والروح ينبث في العالم كله ،<sup>(٢)</sup> ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسائس الطبيعية في مواضع متعددة من كتبه وكيف يتحكم الهواء في العالم ، وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب . . . . إلخ<sup>(٣)</sup> .

هذه صورة واضحة لأنكسائس ، ولكن الإسلاميين كما قلت فضلوها الصورة المشوهة له عن الصورة الحقيقية ، ولكن من الثابت أن كلتا الصورتين قد وصلتا إليهم .

## ٢ - الفيثاغورية :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون المسلمون حياته معرفة طيبة . وترك لنا المبشر بن فاتك في كتابه مختار الحكم ومحاسن الحكم<sup>(٤)</sup> صورة

(١) الدكتور الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢ .

(٤) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٥٢ - ٧٢ .



مطولة لحياة فيثاغورس ودعوته ، ومدرسته وجماعته ونظامها وحا كاه ابن أبي أصيبعة <sup>(١)</sup> أما القفطى فقد ترك لنا — اققرة قصيرة ولكننا في غاية الدقة عن فيثاغورس <sup>(٢)</sup> ثم احتفظ لنا ابن مسكويه في كتابه جاويدان خرد بوصية فيثاغورس المعرفة بالذهبية ، وهي إن كانت منحولة ، غير أن بها الكثير من الأخبار الفيثاغورية القديمة <sup>(٣)</sup> . ثم وصلت الفيثاغورية القديمة للإسلاميين خلال كتب أرسطو — كما قلت — الطبيعية وما بعد الطبيعية والآثار العلوية ثم يعطينا فلوطرخس في الآراء الطبيعية صورة واضحة لفيثاغورس فيرى أنه كان « للفلسفة مبدأ آخر ، وهو من بوثاغوس بن منسارخس من أهل ساميا . وهو أول من سمي الفيلسوف بهذا . وكان يرى أن المبادئ هي الأعـداد والمماسدلات ، وكان يسميها هندسات ... الخ ، ، ، <sup>(٤)</sup> . وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليقي لأن فيثاغورس كان مقبلا بإيطاليا لأنه انتقل من ساس التي كانت موطنه <sup>(٥)</sup> . ثم يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ من الواحدة ، وهي الألهة والخير ، وأنها طبيعية الواحد . وهي العقل وأن الثانية التي لاحد لها هي التي تسمى دوارا — وهي الشر وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر <sup>(٦)</sup> . وكان يرى أيضا أن العنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال متقل <sup>(٧)</sup> كما أن فيثاغورس يرى أن الشيء المحيط بالكل يسمى عالما . أما

(١) ابن أبي أصيبعة : حيون ج ١ ص ٣٧ .

(٢) القفطى : أخبار العلماء ص ١٧٠ .

(٣) ابن مسكويه : جاويدان خرد ص ٢٢٥ - ٢٢٨ .

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ٩٩ .

(٥) نفس المصدر : ج ١ ص ١٠٢ .

(٦) نفس المصدر : ص ١١٢ .

(٧) نفس المصدر : ص ١١٥ .

قوله في النفس فإنه يرى أنها عدد بحرك ذاته ( ١٥٦ ) وأن الحى والناطق في النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ، ولكنها ملك الإله السرمدى ، وأما جزؤها الذى ليس بناطق فإنه فاسد ( ١٦٣ ) ثم إن الكتاب يتلى بعد ذلك بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين . ويمدد آراء فيلا لاوس ويورد آراءه في فناء العالم وأنها على طريقين أحدهما من السماء بنار تشعل سنة والآخر بماء قمري باقلا ب وانسكاب الماء ، وأن البحارات هى غذاء العالم ( ١٢٧ ) . ثم إننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاورة فيدن ، وقد قبلت هذه المحاورة إلى العالم الإسلامى أيضا .

غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت ان انتقلت إلى المسلمين ، في صورة الفيثاغورية الجديدة ، أما عن مذهبه فينقله الشهرستانى إنه يدعى أنه شاهد العوالم بحسه وحده الفلكى ، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك وأنه ذكر ماسم قطألد من حركاتها ولا رأى شيئا قط أبهى في صورها وهيئاتها <sup>(١)</sup> وأن الأشياء الملمدة للنفس تأتبه حشدا إرسالا كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلبا <sup>(٢)</sup> هذه الألحان السماوية إذن هى التى قادت إلى تسمع الحقيقة، فما هى الحقيقة عنده ؟ .

هنا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغورى الحديث . وهو مذهب خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ، مذهب يقبى الفكره الأخلاقية الأفلاطونية

---

(١) الشهرستانى ٢ ص ٢٦٧ أنظر أيضا ص ٢٨٨ .

(٢) النقطى : أخبار الماء ص ١٧١ .

وأن من يتبع الألهة فهو سعيد . ومن يتبع الأشياء الفانية فهو شقي ، وعلى هذا المذهب الأخلاقى شبه الصوفى ترتفع عددية تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية بالأعداد وخواصها . ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القارمى وقد كتب مودراتس يقول إن نظرية الطبيعة التى عرضها أفلاطون فى تيمائوس هى نظرية فيثاغورية وأنهم - أى الفيثاغوريون - هم الذين قولها لأفلاطون . . ويلاحظ برميه أن نظرية الحساب الميتافيزيقى لمودراتس هى ترجمة عددية أو تعبير عددي عن الميتافيزيقا الافلاطونية . وهى تقرر بأن الصور المختلفة للحقيقة هى تعبيرات أو صور أو درجات للواحد البدأى . هناك الواحد الذي لا يتجاوز الوجود أو الماهية وواحدان هو الوجود الحقيقى أو المعقول - أى المثل - وواحد ثالث - هو النفس المشاركة للمثل ، وتحت ثالث هذا الواحد - المادة التى تشارك المثل ، ولكنها تنظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأساسية للافلاطونية الحديثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو عمل رمزى ، ذلك أن الله لا تستطيع أبداً بوضوح - فيما يرى مودراتس - أن تنتقل إلينا العناصر الأولى ، فلبعض الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر فاعتبروا العدد واحد « علة الاجتماع » والعدد اثنين « علة الانفصال » فالفيثاغوريون إذن لم يعرفوا كعلم قائم بذاته ، وإنما كنهج للتوصل إلى الحقيقة اللاحصوسة وقد أصابت الفيثاغورية فى كتب فيدون الذى استفاد بتيمائوس وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملاً فيثاغورياً بحتاً ، وهو يعلق على الحواشى العددية فى النفس وقد

كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة نيقوماخس وتراها مثبتة في كتابه  
« اللاهوت الرياضى »<sup>(١)</sup>

وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الإسلامى ، وهى تستند على  
الفيثاغورية الأولى ثم تختلط بها إفلاطونية ، وفى عصر متأخر أى فى زمن  
أفلوطين اختلط بالافلاطونية الحديثة. ولا شك أن الإسلاميين عرفوا الفيثاغورية  
المحدثه معرفة كاملة ، بل إنهم عرفوا أيضا نيقوماخس الفيثاغورى وإن كانوا  
قد اعتبروه « نيقوماخوس أبو الفضل أرسططاليس » وأخذ عنه علم العدد  
والنغم ، واشتهر بعد ذلك ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيثاغورى<sup>(٢)</sup>.

وهذا هو المذهب الفيثاغورى الجديد مختلطا بالافلاطونية المحدثه يقدمه  
الشهر ستانى لنا منسوباً إلى فيثاغورس « ابن منسارخس من أهل ساميا  
( أى ساموس ) » ويذكر أنه كان فى زمن سايمان بن داود عليه السلام ، وأنه  
أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول فى الالهيات أن الله واحد لا  
كالآحاد . فلا يدخل فى العدد . ولا يدرك من جهة العقل . ولا من جهة  
النفس ، لا يدركه الفقه العقلى ولا يصفه المنطق النفسى ، إنما هو فوق الصفات  
الروحانية ، لا تدرك ذاته ، وإنما ندركه بآثاره وصنعه وأفعاله ... وكل عالم  
من الموالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه ، فيصفه . فالموجودات  
التي خصصت بآثار مادية تصفه وصفاروحانيا . والموجودات التي خصصت

---

(١) Bréhier : Histoire de Philosophie . T.I.P.4.0 - 441 .

(٢) القفطى : أخبار العلماء ص ١٧١ .

لآثار مادية تصفه وصفا ماديا . والموجودات متفاوتة في وصفها له وإدراكها لحقيقته . فقد جيل الحيوان على آثار خاصة به فينمته لجهلته . وفطر الإنسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته . والناس أيضا متفاوتون في قدرهم فكل واحد منهم بصفة تبعا لقدرة ، ويقدره من خصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس - في نظر الشهر ستاني ، الوحدة إلى قسمين - وحدة الله وهي وحدة الإحاطة بكل شيء ، ووحدة الحكم على كل شيء ، وهي وحدة تصدر عنها الإحاطة في الموجودات والكثرة فيها ، وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي وحدة المخلوقات . ويقسمها أيضا إلى . وحدة قبل الدهر . ووحدة مع الدهر . ووحدة بعد الدهر - ووحدة قبل الزمان . ووحدة مع الزمان ، فالوحدة التي قبل الدهر هي وحدة الله . والوحدة التي مع الدهر هي وحدة العقل الأول والوحدة التي بعد الدهر هي وحدة النفس . والوحدة التي قبل الزمان هي وحدة النفس . والوحدة التي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات . ويقسمها أيضا إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض . فالوحدة بالذات ليست إلا الله - مبدع الكل ، الذي تصدر منه الواحدانية في العدد والمعدود .

والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخلا فيه ، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو - داخل فيه ، والأول كالوحدة للعقل الفعال لأنه لا يدخل في العدد والمعدود ، والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له ، فإن



الاثنين إنما هو مركب من واحدتين ، وكذلك كل عدد مركب من آحاد لا محالة ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر ، نزعته نسبة الوحدة فيه إلى أقل وإلى ما يدخل فيه اللازم له كالجزم فيه وذلك لأن كل عدد معدود لن يخلو قط عن وحدة ملازمة فإن الاثنين والثلاثة في كونها اثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة ، أما في الجنس أو في النوع أو في الشخص كالجوهر في أنه على الإطلاق ، والإنسان في أنه إنسان ، والشخص المميز - مثل زيد ، في أنه ذلك الشخص بعينه ، فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله ، لزم الموجودات كلها ، وإن كانت له ذواتها متكررة وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكثر (١) .

هذا ما نسب إلى فيثاغورس وهو يبين إلى أي حد اختلطت المسائل إمن التراث الفلسفي اليوناني لدى الإسلاميين فالنص أفلاطوني محدث بحث ، اختلط بمشائية ، وظهرت فيه مصطلحات أرسطو . وقد نسب إلى كل هذا فيثاغورس ، ثم يكاد يتبين للشهرستاني أثر فيثاغورس في فكرة الصورة والمادة - الارسططاليسيتين - فيقرر أن فيثاغورس رأيا قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله وخالف فيه من بعده من الفلاسفة ، وهو أن جرد العدد المعداد ، تجريد الصورة عن المادة ، وتصورة موجودا محققا وجود الصورة وتحققها ، ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المعدود ، ولكن هكذا تصوره أرسطو كما وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والهيولى .

---

(١) الشهرستان : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٦٩ - ٢٨٠

غير أن الإِسْلاَميين عرفوا — على أية حال — جوهر المذهب الفيثاغورس القديم أن الأعداد هي أصول الموجودات ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطاطاليسية وفيثاغورية حديثة وأفلاطونية حديثة . ووصلوا أيضا إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العالم تنم ، وثارت طائفة من الفيثاغوريين إلى أن المبادئ هي التأليفات الهندسية على مناسبات عديدة ولهذا ثارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، هي أشرف الحركات وألطف التأليفات « ، وهنا ينسب إليهم الشهرستاني المذهب الحروفي « ثم تعدوا من ذلك إلى الأقوال حق صارت طائفة منهم إلى أن المبادئ هي الحروف المجردة من المادة ، وأوقعوا الألف في مقابلة الواحد والباء في مقابلة الاثنين إلى غير ذلك من المقابلات ، كما أدرك المسلمون أيضا أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها في الذهن ، وحدوا بين عالمين — عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدتهم على هذا أنهم لم يمثلوا العدد مجموعا حسابيا بل مقدارا وشكلا ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من اتحاد ويرتبون هذه النقط في شكل هندسي فالواحد النقطة ، والاثنين الخط ، والثلاثة المثلث . والأربعة المربع . أي أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومدوا في المكان مالا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية الممتدة (١) عرف الإِسْلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة . وأن فرقة منهم ذهبت أيضا إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة في

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٠ .

مقابلة الواحد ، والخط في مقابلة الاثنين ، والسطح في مقابلة الثلاثة ، والجسم في مقابلة الأربعة ، وراعت هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد (١) . كما عرف الإسلاميون أيضا فكرتهم القديمة .. أن النفس تأليفات عديدة أولحنية ولهذا تناسبت النفس مناسبات الألحان ، والتذت بسماعها وهاشت وتواجدت بسماعها وجاشت . ولقد كانت قبل اتصالها بالبدان ، قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى ، ثم اتصلت بالبدان ، فإنه كانت التهذيبات الخلقية تناسب الفطرة ، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية انتهت بمالماء وانخرطت في سالكها على هيئة أجمل وأكل من الأول (٢) بدلى إن فيثاغورس يقول - عن الإسلاميين - « إننى عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس والعقل ، فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة وما لها من الحسن والبهاء والنور وسمعت ما لها من اللحن الشريفة والأصوات الشجية الروحانية (٣) ويرى أن عالمنا هذا يحوى القليل من الحسن لكونه ملول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن وعرف الإسلاميون أيضا عن طريق أثولوجيا فكرة النفس عند الفثاغوريين - فوصل إليهم أن النفس اثتلاف الأجرام ، كالاثتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا ما امتدت - قبلت أثرا ما وهو الاثتلاف ، وإنما هنوا بذلك أن الأوتار إذا ما امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها اثتلاف

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج٢ ص ٢٧٦

(٢) نفس المصدر : ج٢ ص ٢٨٠

(٣) نفس المصدر : ص ١٨٨

لم يكن فيها والأوتار غير ممدودة ، وكذلك الإنسان إذا امتزجت أخلاطه  
وانحدت ، حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو  
عنى البدن ، والنفس إنما هي أثر لذلك الامتزاج « (١) .

وهذا فعلا هو رأي الفيثاغورية فى النفس ، ونرى هذه الفكرة المعروضة  
بوضوح فى فيدون ، وهو من أهم المصادر التاريخية عن الفيثاغورية .

عرف كل هذا - ولكن كما قلت - خلال أفلاطونية محدثة وأرسططاليسية  
بحيث يمكننا القول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصا أبدا بل وصل خلال  
الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمثابئين المتأخرين ، وقد أضفى كل  
هذا مع فيثاغورس مسحة من قداسة عند أهل الفصوص فى الإسلام .

أما مفكرو الإسلام الحقيقون - من أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة فلم  
يقبلوا الفيثاغورية - اللهم إلا أخذ فكرة العدد اثنى عشر وقداسته عند الاثنى  
عشرية ، واللهم إلا إذا وجدنا لهذا العدد الاثنى عشرى مخرجا من القرآن  
والسنة ، ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من  
غلاة الشيعة والفصوصية - كما قلت - ، فكان لفكرة الأعداد مكان كبير لدى  
طوائفهم المختلفة ، ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة فى الإسماعيلية ، والإسماعيلية  
مسلمون على شكل خاص ، ثم سيطرت على كتابات إخوان الصفا ، وإخوان  
الصفا إسماعيلية قطعا . وقد آمن إخوان الصفا بأن لحركات أشخاص الأفلاك

أصواتنا ونغمات ، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله وخاثر عباده  
« يسمعون ويعصرون ويعقلون » ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ،  
وتسبيحهم ألحان أطيب من قراءة داوود للزبور في المحراب ونغمات آلة من  
نغمات أوتار العبدان الفصيحة في الإيوان العالي « وهذه التسبيحات والقراءات  
والتبتلات هي نغمات وألحان حركات الأفلاك » وأن تلك النغمات  
والألحان من تذكر النفوس البسيطة التي هناك « أي الملائكة » سرور عالم  
الأرواح التي فوق الفلك ، والتي جوهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك ،  
وهو عالم النفوس ودار الحياة التي نعيمها كله روح وريحان ، في درجات الجنات ،  
كما ذكر في القرآن ، ولما وجد في عالم الكون حركات منتظمة لها نغمات متسابة  
مفرحة لنفوسها ومشوقة لها إلى ما فوقها .

وأخيرا يقول إخوان الصفا « إن في حركات تلك الأشخاص ونغمات تلك  
الحركات لذة ، وسرورا لأهلها مثل ما فيه نغمات أوتار العبدان لذة وسرور  
لأهلها في هذا العالم ، فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع  
لها والنظر إليها ، كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك  
وهو إدريس النبي عليه السلام ؛ وإليه أشار بقوله « ورفضاء مكانا عاليا » (١)  
وهكذا نرى مزيجا من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة - ممتزجة  
بتفسير قرآني ، من واضعه هرمس الثالث أو المثلث بالحكمة - وهو في نظرهم  
إدريس - وهو في الحقيقة أمونيوس ساكاس - فيثاغوريا محدثا. ولم تصافف

---

(١) رسائل أخوان الصفا : ج ١ ص ١٥٢ ، ١١٨ .



رسائل إخوان الصفا أى قبول من مفكري الإسلام بل لقد أعلن المتكلمون شيعة وسنة ومعتزلة ، أنبا إسماعيلية ، وضمت لتقويض العقائد الإسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية - أى غنصوية ، ونسبت دائماً إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لعن المسلمون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعه من الفلاسفة والمناطقه كأبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي هاجم فكرة المزج التى قال بها إخوان الصفا بين الفلسفة التى هى علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجستى وآثار الطبيعة والموسيقى الذى هو معرفة النغم والإيقاعات والفقرات والأوزان والمنطق الذى هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات فى الشريعة » وإن يربط الشريعة فى الفلسفة » ويرى أن هذه لوثة ولطخة واضحة موحشة وعواقب مخزية « أن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات وفى أثناءها لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ، ولا بد من التسليم المدعو عنه والنبه عليه » .

تنبه إذن أبو سليمان المنطقي إلى ما فيه منهج الطريقين من خلاف ، فأحدهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأثر والخبر المشهورين بين أهل الله وراجع إلى اتفاق الأمة وليس فيها حديث المنجم فى تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ولا حديث الطبيعة الناظر فى آثارها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما القائل وما المتفعل منها وتمازجها وتنافرها ،

ولاحديث المهندس الباحث عن مقادير الأتيا. ولوازمها ولا حديث المنطقي الباحث عن مراتب الأقوال والعلائق بينها .

ويرى أن الأمة اختلفت في الأصول والفروع والتفسير والتأويل والعباد والخبر والعادة والاصطلاح ولم تاجأ إلى الفلسفة لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ولم يخرج به بعد البيان الوارد بالوحى إلى بيان موضوع بالرأى ، ولم نجد هذه الأمة تفرع إلى الفلاسفة فى شىء فى دينها . إن الأمة اختلفت فى آرائها ومذاهبها ومقالاتها فصارت أصنافا فيها وفرقا كالمعتزلة والمرجئة والشيعة والسنة والخوارج فما فرغت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولا حققت مقالاتها بشواهدهم وشهادتهم ، وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا فى الأحكام من الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا ، لم نجد منهم تظاهروا بالفلاسفة واستنصروهم<sup>(١)</sup> . فكان أبا سليمان السجستاني تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن الفيثاغورية الجديدة تجد أيضا مكانا ممتازا فى آراء الطائفة التالية المتأخرة التى انفصلت عن الشيعة الاثنى عشرية مؤخرًا ، ثم عن الإسلام كله وهى البهائية .

أما الفكرة الحروفية . وهى التى انبثقت عن الفيثاغورية الحديثة واعتبرت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى الحروف كما اعتبر للحروف

---

(١) القفطى : أخبار العلماء من ٥٨ - ٦٣ .

خصائص خاصة فقد أثرت في أفكار غلاة الشيعة وأفكار « الميم » ،  
« والسين » و « المين » لدى الغلاة هي أفكار غنوصية متأثرة بأثر  
فيثاغوري حديث .

ثم يرى القفطي أن هناك آثارا فيثاغورية في فلسفة محمد بن أبي بكر  
الرازي « توفي عام ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م » . ويتنبه إلى أن هذه الفلسفة صيغت على  
مذهب فيثاغوري ، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة ، بل اختلقت  
بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة (١) .

ويذكر المسعودي وهو يؤرخ ليحيى بن عدي « توفي عام ٣٦٤ هـ -  
٩٨٥ م » ، أن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازي ، وهو مذهب  
الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى (٢) ، وأن مدرسة يحيى بن عدي كانت مدرسة  
فيثاغورية . ويقرر المسعودي أيضا أن الرازي كتب قبل وفاته بثلاث سنوات ،  
كتابا في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية (٣) .

ويرى ماكس مايرهوف أنه من المحتمل أن يكون الرازي قد أخذ الميل  
إلى هذا الاتجاه الفلسفي عن تلميذ الكندي هـ - أبو زيد أحمد البلخي  
« المتوفى ٣٢٠ هـ - ٩٣٤ م » ، وكان البلخي من شرقي فارس ، وقام بكثير  
من الرحلات ، حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند ، وكانت له نزعة فيثاغورية  
- كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آرائه على الرغم من أن كتبه قد ضاعت

---

(١) القفطي أخبار العلماء ص ١٧١ .

(٢) للمسعودي التنبية والاشراف ص ١٧٢ .

(٣) المصدر السابق ص ١٦٢ .

كلها تقريبا ، فلعل البلخي كان المصدر الذي استقى منه الرازي آراءه الفيناغورية المحدثه (١) ومن المؤكد أن الرازي درس على البلخي كما يقول ما كس مايرهوف . يقول ابن النديم « إنه قرأ الفلسفة على البلخي ، وأن البلخي هذا كان من أهل بلخ بطوف في البلاد ويجول الأرض حن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة ، وأن الرازي ادعى كنهه لنفسه ، وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان (٢) ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندي هو أحمد بن الطيب السرخس (المتوفى عام ٥٢٨٦هـ) ترك كتابا في «وصايا فيثاغورس» (٣) بل إتنا نجد أيضا في كتابات أستاذ المدرسة أي الكندي نفسه (توفي بعد عام ٢٥٧ - ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة - كرساليته - في تأليف الأعداد . وفي التوحيد من جهة العدد ، ثم كنهه الموسيقية هي فيثاغورية محدثة ككتاب ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية (٤) وكان الكندي مشهورا بجانب الفلسفة والطب بعلم الحساب وتأليف اللحوم وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات يكون بجانب اتجاهه المثنائي أو الأفلاطوني المحدث ، يكون أيضا اتجاهها فيثاغوريا توضح لدى تلامذته من بعده .

---

(١) التراث الهوناني : ص ٢٨٣ ٨٤ .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٤٣٠ وابن أبي أصيبعة : حيون الالبياء ج ١ ص ٤٢

(٣) ابن أبي أصيبعة : ج ١ ص ١٢٥ .

(٤) ابن النديم الفهرست ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ولعل بن كريب - أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب - كان أيضا من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الحديث فابن النديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، فقد نشأ في أسرة يتطلى أفرادها الهندسة<sup>(١)</sup> ويذكر أيضا أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفية في بغداد<sup>(٢)</sup> ومن المحتمل كثيرا أن تكون هذه المدرسة فيثاغورية . أود أن أنتهى من هـ - ذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت في ثانيا الفيثاغورية الجديدة ، وكان لها أنصارها القلائل ، ولكن الإسلام في أشخاص ممثليه من متكلمين لم يقبلوا أبدا هـ - هذا الاتجاه ، وكان إخوان الصفا ممثليه . فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة ، وهو جت مدرسة السكندى أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ثم دمج أبو بكر الرازى بالإلحاد سواء لاتجاهه الفيثاغورى أولاتجاهه الأفلاطونى الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

### ٣ - المدرسة الايلية

أما المدرسة الايلية ، فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة - وعرفوا جميع رجالها كسانوفان وبارمنيديس وزينون ومليسوس ، وقدمت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة المدرسة .

أما اكسانوفان - فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم ( ا كسنوفانس ) .

---

(١) ابن النديم الفرس ٣٨١ والقفطى : أخبار العلماء : ص ١١٧ وابن أبي أصيبه

ميون ١٦ ص ٢٢٤ .

(٢) المسردى : التبية ص ١٢٢ .



وذكروا أنه يقول ( أن المبدع الأول هو به أزلية دائمة ديمومة القدم ، لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية . لانه مبدع كل صفة ) ونحن نعلم أنه ينسب لا كائنات فان هذه الفكرة . ثم ينقلون عنه ( وهو لا شيء ) ومعنى هذا أنه ( بسيط لا مركب معه ) وذلك « إذ قلت لا شيء . معه فقد نفيت عنه أزلية الصورة والهيولى - أى صورة وهوية الموجودات - وكل مبدع من كل صورة وهيولى وكل مبدع من صورة فقط ، ومن قال إن الصورة أزلية مع إنبيته فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهرت العوالم وهذا محال » (١)

وهذا فهم لا بأس به للمذهب وإن كان قد عبر عن الوجود بوجود ، ولا شيء غير الوجود بالتمهيد الإسلامى المستمد من حديث لرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولا شيء معه » .

أما عن بارمنيدس فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه فى الوجود فنقل إليهم كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس ففكرة بارمنيدس ومليوس الرئيسية « أن الوجود واحد وغير متحرك » (٢) ثم قد أرسطوطاليس لهذه الفكرة (٣) كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بارمنيدس فى تنهى الوجود (٤) وفى أنه واحد (٥) وأنه يقال مطلقاً (٦) . أما فلوطوخس - وهو مصدر كبار مؤرخى

(١) انشهر ستانى : الملك ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٢) أرسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

(٣) نفس المصدر : ج ١ ص ٨ ، ٧ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١١ ، ١٣ .

(٥) نفس المصدر : ج ١ ص ١٧ .

(٦) نفس المصدر : ج ١ ص ٢١ ، ٢٢ .

الفلسفة اليونانية الاسلاميين كما قلنا - كالشهرستاني والمقدمي والشهرزوري -  
فانه يعرض لهم في آراء الطبيعيين مذهب بارمنيدس متكاملا فهو يذكر « انه  
بارمنيدس وماليسيس وزينون كانوا يطلعون الكون والفساد ، لأنهم يرون أن  
الكل غير متحرك » (١) وأن بارمنيدس يرى أن ترتيب العالم مثل أكلة  
مضفورة مركب بعضها على بعض ، وأن منها ماهو من جسم مخلخل ومنها ماهو  
من جسم متكاثف وأن منها ماهو خليط من نور وظلمة (٢) ثم يذكره تحت  
بارمنيدس - وكذلك عرف عند المسلمين أيضا ويقول إنه يرى أن القمر مساو  
عظمة الشمس وأنه يستير منها (٣) كما يورد أيضا في سبب تعليقه عدم حركة  
الأرض ، أنه لما كان بعد الأرض عن الجهات كلها مستويا ، ولم تكن له علة  
تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتوج فقط ،  
ولا تتحرك (٤) - ثم يمتلي الكتاب بعد ذلك في الظواهر الطبيعية والطية وغيرها .

ولا تقل معرفة الاسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارمنيدس . فقد قل لهم  
بعض حججها في كتاب الطبيعة (٥) ثم نرى يحيى بن عدي في تعليقه له على كتاب  
الطبيعة ، يورد حجة زينون .

« إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع مالا نهاية له في زمان متناه لأجل

(١) : فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٢٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٢٨ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٢٨ .

(٤) نفس المصدر : ١٥٢ .

(٥) ارسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٨٢٠ ، ٢٨٤ .

أن النقط التي على العظم بلا نهاية» (١) ويذكر بعضها ثم يعرض أرسطو نفسه  
لنقد آخر لزينون في إبطاله للحركة ، ويفند في هذا النقد حجة السهم المشهورة  
في تراث زينون الفيلسفي (٢) ثم يعرض لنا عرضاً منهجياً : فيقول « إن حجج  
زينون في الحركة التي يعسر حلها أربع :

الأولى : منها قوله « أنه ليس حركة من قبل أن المتقل يجب أن يبلغ  
نصف الشيء قبل أن يصل لآخره » وقد عرض أرسطو لهذه الحجة في مواضع  
مختلفة لسكتاب الطبيعة (٣) .

الحجة الثانية : وهي التي نعرف بأخيلوس . وهي « هذا أبداً بطيء  
احضاراً ، لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضاراً ، لأنه  
يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذي منه فصل الهارب  
فيجب ضرورة أن يكون الأبطال أبداً أفضل ما . وهذه الحجة هي تلك الحجة  
بعينها التي استعمل منها التصنيف ( القسمة الثانية ) غير أن الفرق بينهما أن  
القسمة هنا للعظم الفاصل لا يكون بنصفين ، وإنما لزم ألا يكون الأبطال من  
قبل قوله يعني من قبل وضع زنتين أن العظم ينقسم بالفعل بلا نهاية . . .

وأما الحجة الثالثة : أن السهم ينتقل وهو واقف . وإنما لزم من قبل  
أخذه أن الزمان مؤلف من الآتات . فإن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس .

---

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ٦٩٨

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ٧١١

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٧١٢ وانظر أيضاً ٦٤٠

والحجة الرابعة: هي التي جعلها في الأمر الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام مساوية لها ضد حركتها ، على أن تلك تتحرك من آخر الميدان . وهذه تتحرك من وسطه حركة مستوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساويا لضعفه ...

يتبين لنا من هذا أن الاسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم نقد أرسطوطلما ، وبعض الشراح الاسلاميين يشرحون هذه الحجج ، ويردون نقد أرسطوطلما (١) وتناول أرسطوطلما في كثير من مقالات كتابه حجج زينون من التنفيذ (٢) .

كيف تناول الكتاب الاسلاميون زينون وفلسفته . أما المبشرين فأتك فيتكلم في كتابه عن حياة زينون ويقدم لنا وصفا طيبا لهذه الحياة من الناحية التاريخية ثم يورد بعض حكمه وآدابه ، ولكنه يعتبره مؤسس المدرسة الميغارية . يقول « وكان زينون مبدعا رأى الشيعة المساء ماغوريقي ، وهذا خطأ . ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان « مذهب الغوامض » ويرى الدكتور بدوى محقق كتاب المبشر بن فاتك أن الغوامض تعنى الديالكتيك ، وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فاتك مأخوذة من كلام ديو جناس اللائرس ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالكتيك كما أن أنباذوفليس مخترع الخطابة . غير أن المبشر بن فاتك يتبته إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع

---

(١) أرسطوطالانس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٧١٢ - ٧٢٣

(٢) نفس المصدر - نفس الجزء ص ٧٩٣ ، ٨٩٩ ، ٩٠٦

من المفسطة . فيذكر أن لاقينيوس السوفسطائي كان تلميذا لزينون الحكيم (١) . ويرى اليعقوبي أن طائفة من أصحاب زينون هم السوفسطائية وأن تفسير هذا الاسم اليوناني هو المغالطة والتناقض (٢) .

أما الشهرستاني فقد ذكر زينون الأكبر ، وكان زينون الإيلي يدعى فعلا زينون الأكبر . ثم نسب إليه أقوالا لا تمت له بصلة ومن هذه الأقوال ( أن الممدع الأول صورة إبداع كل جوهر ) ، وصورة دثور كل جوهر ، فإن علمه غير متناه ، والصورة التي فيه من الإبداع غير متناهية ، وكذلك صور الدثور غير متناهية ، فالعالم في كل حين ودهر ( هل هذا تعبير عن الأصل الإيلي ) بأن الوجود كامل ، ولا شيء خارج عنه ، ففيه كل شيء . ولكتنا لا نعلم قولاً لزينون وبارمنيدس عن علم الله ، ثم إن كليهما لم يستخدم اصطلاحاً - الجوهر والصورة . ثم يذكر الشهرستاني قولاً آخر ينسبه لزينون - وهو أن ما كان منها - أي العوالم - مشاكلنا ، أدركنا حدود وجوده ودثوره بالحواس والعقل وما كان غير مشاكل لنا لم ندركه ، ثم يورد أقوالاً لزينون في الكون والفساد « إن الموجودات باقية دائمة ، فأما بقاؤها فتجدد صورها ، وأما دثورها ، فتبدور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى - وذكر أن الدثور قد يلزم الصورة والهيولى معا - وقال أيضاً : إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء . فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضاً . ثم إن هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في علم الباري تعالى ، والعلم يقتضي بقاءها دائماً . وكذلك

---

(١) المنبر بن فاذك : مخبر الحكم ص ٤٠

(٢) اليعقوبي : ج ١ ص ١١٩



الحكمة تقتضى ذلك لأن بقاءها على هذا الحال أفضل. هل معنى هذا إنكار التغير ، لقد ذهب زينون إلى هذا فعلا ، ولكنه لم يذهب أبدا إلى نظرية في العلم الإلهي تحتوى بقاء الصور وفناءها . وأخيرا يذكر الشهرستاني أن زينون يذهب أن الله تعالى قادر على أن يعنى العوالم يوما إن أراد وإن الأحكام المنطقيين الجدلين دون الإلهين قد ذهبوا إلى هذا الرأي وتقل عن فلوطرخس أن زينون كان يزعم أن الأصول هي الله والعنصر فقط . فالله هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل (١) وهذا أسلوب موسوم بالمذهب المشائي .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرها شهرة عند اليونان . فقد عرف أيضا في العالم الإسلامي تحت اسم «ماليسيس» أكثر وقد ذكره أرسطو طاليس في كتاب الطبيعة سواء مقرونا باسم بارمنيدس أو منفردا . ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما أنهما يتفقان أن المبدأ واحد وإيس متحركا ، ولكنهما يختلفان في أن بارمنيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا متناه بينما يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشرح هذا وتناقلوه في تعاليقاتهم على كتاب الطبيعة . ثم إن أرسطو يهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارمنيدس - وعرف الإسلاميون هذه المهاجمة وتناولوها أيضا بالشرح والتفصيل (٢) . ويذكر المبشر بن فاتك ماليسيس في موضوعين من كتابه (٣) .

---

(١) الشهرستاني . الملل ج ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢٥

(٢) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ٢ ، ص ٥ ، ٨ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧  
وواضع أخرى متعددة في هذا الجزء .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤١ ، ٣١٧

نستطيع أن نصل إلى قيمة حاسمة هي أن الإسلاميين عرفوا  
إلى حشد كبير فلسفة إيليا كما عرفوا أسماء رجالها، ولكن اختلطت  
مذاهب هؤلاء الرجال - أحيانا - في كتب الإسلاميين بالفيلسوفية  
الحديثة والأفلاطونية الحديثة ومتأخرى المشائين .

#### ٤ - مدرسة التغير : هيراقليطس

كانت المدارس السابقة إرهابات بظهور فيلسوف التغير - هيراقليطس -  
أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط ، بل واحد من أعظم فلاسفة هذه الدنيا على  
الإطلاق ، بما تركه من أثر نافذ في تاريخ الفكر الإنساني . وهنا يقابلنا السؤال  
التقليدي : هل وصلت آراء هيراقليطس إلى الإسلاميين ، وعلى أى صورة  
وصلت ، وهل كان لها تأثير نافذ في فكرهم وفلسفتهم . قدم كتاب الطبيعة  
لأرسطو للإسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هيراقليطس . وقدم لهم ما ظن  
أرسطو مركز الدائرة في فلسفته وهو قوله إن أصل الوجود هو النار ، وأن  
الوجود جسم<sup>(١)</sup> . بل يورد أرسطو قول ايراقليطس - وهو كذا رسم عند  
الإسلاميين : إن الأشياء كلها تعبر في وقت من الأوقات نارا . كما قدم لهم  
مذهبه « أن كل شيء قد يتغير من الضد إلى الضد<sup>(٢)</sup> » كما أن كتاب أرسطو السماء  
ينقل إلى الإسلاميين فكرة العور - السكون والفساد - عند هيراقليطس -  
يتناوبان السماء « ومنهم من قال إنها تغدأ أحيانا ، وتكون حيناً ، وأنها دائمة  
على هذه الجهة ، لانفاذ لذلك منها ولا انقطاع ، كقول امبدقليس من مدينة

---

(١) أرسطو كتاب الطبيعة ج ١ ص ٨ ، ١٤

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٠ .

اغراغيطس وكقول ايرقليطس من مدينة أنوس<sup>(١)</sup> ثم ينقد أرسطوطاليس بعد ذلك قول من يقول « إن العالم يكون حيناً ويفسد حيناً » ، « وأن العالم دائماً لا فناء له » ، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى صورة ، شبيه من امتحال من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي ، فمرة يفسد الصبي فيكون رجلاً ، ومرة يفسد الرجل فيكون صبياً ،<sup>(٢)</sup> ثم يعرض أرسطوطاليس رأي من يقولون : إن النار هي الأسطقس ،<sup>(٣)</sup> وينقد هذا القول أيضاً .

• وفي كتاب النفس المترجم إلى العربية « أن ايراقليطس زعم أن الأولية نفس محركة وكيف لا يقول هذا القول ، وهو القائل إن البخار ليس بجسم ، وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبداً حار سائل . والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : أن الأشياء في حركة »<sup>(٤)</sup> . ولكن ما تلبث صورة هيرقليطس أن تتضع عند الإسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس بل ويذكر فلوطرخس للإسلاميين - الفيلسوف هياسوس ، وهو أحد الفلاسفة الناريين أيضاً . يقول وأما ايراقليطس وأباسس « هياسوس » الذي ينسب إلى مطانسطيس ، فذكر أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهأوها

---

(١) أرسطو : كتاب السماء ص ١٩٧

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٠ ، ٢٠١

(٣) المصدر السابق ص ٣٢٤ ، ٣٢٥

(٤) أرسطو : كتاب النفس ص ٢٠٠ ، ٢٠١

إلى النار ، وإذا انطفأت النار تشكل بها العالم وأول ذلك الفليظ منه إذا تكاثف واجتمع بعضه إلى بعض صار أرضا .

وإذا تحللت الأرض وتفرقت أجراؤها بالنار ، صار منها الماء طبعاً . وأيضا فإن العالم وكل الأجسام التي فيه تحللها وتغيرها بالنار ، إذ هي البدأ . لأن منها يكون الكل ، وإليها ينحل ويفسد «<sup>(١)</sup>» . وعرف الإسلاميون أيضا أن « إيراقليطوس قال بنوع من أصاغر غير متجزئة في غاية الصغر »<sup>(٢)</sup> وعرفوا أيضا خلال فلوطرخس فكرته في الحركة ، أكثر مما عرفوها عن أرسطو « وأما إيراقليطس فإنه كان يبطل الوقوف والسكون من الشكل » .

وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هي للجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة<sup>(٣)</sup>

ثم يورد فلوطرخس آراء إيراقليطس في الصدفة وفي اللوجوس فيقول إن إيراقليطس يرى أن الأشياء بالبخت وأن البخت هو الضرورة . وأن جوهر البخت هو المنطق العقلي الذي ينفذ في جوهر الكل ، وهو الجسم الأثيري ، الذي هو زرع لتكوين الكل «<sup>(٤)</sup>» وينقل الشهرستاني هذا النص فيقول « إن إيراقليطس رغم أن الأشياء إنما انتظمت بالبخت<sup>(٥)</sup> ، وجوهر البخت

---

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٠٢

(٢) نفس المصدر ص ١١٧

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٠

(٤) المصدر السابق ص ١٢٢

(٥) الشهرستاني للتل ج ١ ص ٢١٨

هو نطق عقل ينفذ في الجوهر الكلي « والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هيرقليطس « إنه لا شيء يأتي عن نظام ، وإنما أتى الوجود عن صدفة ، والثاني هو الوجود المشهور .

بل وينقل فلوطرخس للإسلاميين أقوال هيرقليطس في الظواهر الطبيعية . فيعرف الإسلاميون رأيه في شكل الشمس ، أنها في شكل السفينة وأنها مقعرة . وفي استتارة الكواكب . فالكواكب تستتير ، لأنها تقتذى من البخارات الأرضية .<sup>(١)</sup> وأن عظم الشمس من مقدارها الذي نراها به ، أو أعظم منه قليلا أو أقل<sup>(٢)</sup> وأن سبب كسوف الشمس هو انقلاب جسمها رأسا على عقب ، وقد أورد المقدسي هذا النص عن فلوطرخس بدون أن ينسبه إلى هيرقليطس<sup>(٣)</sup> أما القمر فإنه غمد هيرقليطس جسم أرض قد التفت عليها سحب<sup>(٤)</sup> وأنه في شكل الزورق . وأن « الذي يمرض للشمس والقمر هو عرض واحد ، وذلك أن الكواكب لما كانت في أشكالها شبيهة بالسفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من بخار الرطوبات التي تبخر إليها ، تستنير فيها يظهر بالتخييل . والشمس تستتير استتارة أكثر ، لأنها تسلك في هواء أصغر . أما القمر فإنه يسلك في هواء أغاظ ، ولذلك يظهر كددا ، أما عن كسوف القمر فيرى هيرقليطس « أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن

---

(١) فلوطرخس : الآراء ص ١٢٢ !

(٢) نفس المصدو ص ١٢٦ ، ١٢٧

(٣) المقدس : البدء والتاريخ ج ٢ ص ٢٥

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ١٣٨



يسامتا - أى يقابلنا ويوازننا - الجزء منه المتفر كتمير السفينة «<sup>(١)</sup> وعرف  
الإسلاميون أيضا - خلال فلوطرخس فكرة السنة العظمى عند هيرقليطس ،  
وتحديده لها بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية «<sup>(٢)</sup> . كما عرفوا من نفس المصدر  
فكرة نفس العالم عند هيرقليطس ، وأنها بخار من الرطوبات التى فيه - أى  
الذى العالم . أما نفس الحيوانات فهى إما البخار الذى من خارج ، وإما من  
بخار من داخل مجانس له<sup>(٣)</sup> .

وعرف الإسلاميون هيرقليطس عن طريق اثولوجيا المشهور . إن اثولوجيا  
يذكر أن هيرقليطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على  
الصعود إلى العالم الشريف الأعلى . وقال : إن من حرص على ذلك ، وارتقى  
إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء اضطرابا ، فلا يبنى لأحد أن يفتر  
عن الطلب والحرص ، والارتفاع إلى ذلك العالم ، وإن تعب ونصب ، فإن  
أمامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب » . ويذكر صاحب اثولوجيا أنه إنما  
أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما وجدها ، ونذكرها  
كما أدركها .<sup>(٤)</sup> تبين أن هناك صورة واضحة لهيرقليطس فى المصادر اليونانية  
المترجمة فى العالم الإسلامى . وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلاسفة اليونانية  
من الإسلاميين . فالمقدسى - كما رأينا - تناول تلك الصورة وعرضها . وعرف

---

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٣٨ ، ١٣٩

(٢) نفس المصدر ص ١٤١

(٣) نفس المصدر ص ١٥٩

(٤) افلاطون عند العرب : ص ٢٣

الشهر ستاني رايه ، وعرضه أن مبدأ الموجودات هو النار ، فما تكاثف منها  
وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحلل من الماء  
بالنار صار هواء ، فالنار مبدأ ، وبعدها الأرض ، وبعدها الماء ، وبعدها النار ،  
والنار هي المبدأ ، وإليها المنتهى ، فمنها الـكون وإليها الفساد « (١)

أما المبشر بن فاتك فيذكره تحت اسم « إراقليطوس القفطي » نسبة إلى  
الظلمة ، وقد سمي هــر قليبس فملا بهر قليبس المظلم ، لصعوبة أسلوبه وعدم  
وضوحه ، فكان مظلم الأسلوب . وعرف الإسلاميون أثره الكبير على  
أفلاطون ، وأن أفلاطون كان يمتق آراء مدرسة التغير قبل أن يصحب سقراط .  
يقول القفطي وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد الفلسفة فمشى إلى أصحاب  
إراقليطوس ، وكانت لهم طريقة في الفلسفة ، وهي اليوم مجهولة ، فسمع منهم ،  
وتحقق أن طريقتهم في الحكمة يتعين عليها الرد ، وأراد أن يجاهد نفسه في طلب  
الفلسفة الحقيقية ، فقصد سقراط » (٢) يقول المبشر بن فاتك « أن أفلاطون  
كان يتبع إيراقليطوس في الأشياء المحسوسة » كما يتبع فيثاغورس في الأشياء  
المعقولة ، وكان يتبع سقراط في أمور التدبير » (٣)

ونحن نعلم أن فلسفة أفلاطون مزيج من كل هذه الفلسفات ومحاولة للتوفيق  
بينها . بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضا تلميذ هيرقليطس فيذكر

---

(١) الشهر ستاني : للثل ج ١ ص ٢٨٣ ، ٢٨٥

(٢) اخبار الحكماء ص ٢٠

(٣) البشر بن فاتك . مختار الحكم ص ٤٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وابن أبي أمية :

هيون بالأشياء ج ١ ص ٥٠

الشهر ستاني أن « أرسططاليس حكى في مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطن كان يختلف في حديثه إلى أقراطيلوس فكتب عنه ما روى عن هيرقليطس . فكان المسلمون إذ ذاك قد عرفوا تلميذ هيرقليطس أيضا وهو أقراطيلوس ويذكر الشهر ستاني أن أقراطيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه « أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يحيط بها<sup>(١)</sup> ونقل لنا أيضا للبشر بن فانتك بعض حكمه « قال إيراقليطس : من احتمال الشرور العارضة اللاتي ليست منه ، وكف عن الشرور اللاتي تكون منه باختياره ، وأمعن في طاعة الله عز وجل الذي هو خالقه ، وأصل لونه وعنصر جوهره ، فذلك الحلیم السعيد<sup>(٢)</sup> وقال إيراقليطس « لاراحة لحريص ولا غنى لذي طمع<sup>(٣)</sup> » وإني أشك في نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثاني له ، فهو يبرر تماما عن حياة الرجل .

وهنا يأتي السؤال الأخير الذي أثيرناه من قبل عن هيرقليطس . هل أثر هيرقليطس في المسلمين من ناحية وفي الإسلاميين من ناحية ثانية ، كما أثر من قبل أثره العظيم في العالم اليوناني ، كما أثر من بعد في للعالم الحديث .

أ : المنطق الحركي الهيرقليطسي والمسلمون :

كان أهم ما ألقى به هيرقليطس في تيار الفكر الإنساني العام فكرة المنطق الحركي ، المنطق الحركي الذي لا يؤمن بالماهية الثابتة ، ويعلن « هذا المنطق الهيرقليطسي أنه لا ثبات لماهية من الماهيات .

(١) الشهر ستاني : لذلك ج ١ ص ٣١٣

(٢) للبشر بن فانتك . مختار الحكم ص ٢١٤

(٣) نفس المصدر ص ٢١٨

وقد أعلن مفكرو الإسلام - المعبرون عن روح الفلسفة الإسلامية الحقيقية ، عن إيمانهم بمنطق حركي ، لا يؤمن بالماهية الثابتة ، بل يؤمن بالأعراض والخواص ، ولا يضع لفكرة الطبائع أدنى اعتبار . وكانت دوافع المسلمين مختلفة تمام الاختلاف عن دواعي هيرقليطس في الإيمان بهذه الفكرة . واتضح عند مفكري الإسلام اتجاهاً أسمى صبح منطقهم ، ويكاد يقربهم من الرواقية ولكن من المؤكد أن الرواقية قد تأثرت بهيرقليطس أثراً بالغاً ، فهل وصل أثر هيرقليطس إلى المسلمين خلال الرواقية . غير أنه ليس في منطق المسلمين أيضاً فكرة صراع الأضداد وتلاقيها ولا حلول واحد منها مكان الآخر . ما أبعد فكر المسلمين عن كل هذا . وقد هاجم هيرقليطس قوانين الفكر - الذاتية وعدم التناقض . وكذلك فعل المسلمون ، فهل أخذوا منه . إن وجهة النظر بين كل مختلفة أيضاً ... ولا مجال لمقارنة موقف المسلمين وهم يخرجون في أبحاثهم على قوانين أرسطو البديهية بموقف هيرقليطس ، وهو يحطم ثبات الحقيقة وهو يعلن تحول النقيض إلى النقيض .

وقد أثار هيرقليطس الشك ، وكان أباً للسوفسطائية ، كما كان أباً للشكاك ، وأثر في سكستوس اميريقيوس بالذات وقد وصلت حجج الشكاك التجريبيين إلى العالم الإسلامي ، كما نرى بعد ، وأثرت فيهم أكبر الآثار ، بل استخدمها عالم من أكبر علماء السلف ، وفيلسوف من فلاسفة أهل الحشو ، وهو ابن تيمية ، ولكن أيضاً كان هؤلاء المفكرين المسلمين موقف آخر ، يختلف أيضاً عن موقف السوفسطائية وموقف هيرقليطس بالذات . كان موقف هؤلاء المفكرين المسلمين ، موقف هدم ، ثم موقف بناء . يهدمون منطقاً ، ليضموا

منطقا . يشكون في اعتبار منطق أرسطو الصورة الوحيدة اليقينية للتوصل للحقيقة ، ، ويضعون منطقا استقرائيا تجريبيا .

وفي هذا يفتقون مع الشكاك التجريبيين - ولكنهم يختلفون مع هؤلاء الشكاك ، في أنهم وضعوا التجربة كنطق وكنهج وكنسفة علم ، بينما كانت التجربة عند هؤلاء الشكاك التجريبيين حاجة جزئية مؤقتة . كما أن موقف المسلمين من منطق أرسطو يختلف عن موقف الشكاك التجريبيين . إن هؤلاء الأخيرين أنكروه إنكارا كاملا ، بينما أنكر المسلمون اعتبار منطق أرسطو الصورة الوحيدة اليقينية للتوصل للحقيقة ، ووضعوا منطقا استقرائيا تجريبيا ، قدياً أخذ فيه الاستدلال الأرسططاليس المنطقي مكانه . أي يعتبر المسلمون منطق أرسطو نسفا فكريا بين أنساق متعددة ، نسفا قد يخطئ . وقد يصيب ، وقد يصل للحقيقة وقد لا يصل ، فليس التوصل للمعرفة اليقينية متوقفا عليه فقط أن الطريق الاستقرائي الآخر قد يصل للحقيقة ، كما يصل منطق أرسطو ، بل إنه أكثر توصلا للحقيقة من طريق المنطق الثابت ، القائم على فكرة الماهية أو فكرة الكنه الجامدين اللتين بشر منطق أرسطو بهما . فالموقف إذن مختلف ، بين المسلمين من ناحية ، وبين الصوفسطين أو من الشكاك - ومن ورائهم هيرقليطس من من ناحية أخرى (١)

ب - مشكلة الجسم في العالم الإسلامي وهيرقليطس :

وظهرت مشكلة الجسمية في العالم الإسلامي ويبدو أن أول من أعلن

---

النشاز . مناهج البحث عند مفكرى الاسلام . في مواضع متعددة .



فكرة الجسمية في العالم الإسلامي هو الجهم بن صفوان . قرر جهم بن صفوان أن الموجودات جميعها أجسام . والحركة أجسام . بل إن القرآن نفسه ، وهو وجود جسم . ثم ظهر مقاتل بن سليمان المفسر المشهور ( المتوفى عام ١٥٠ هـ ) وأعلن جسمية الله <sup>(١)</sup> بل اعتبره جسما حقيقيا . وسرعان ما نشأت مدرسة هامة من مدارس المفسرين وأصل الحديث تؤمن بآراء مقاتل <sup>(٢)</sup> حتى ظهرت السالية مؤمنة بجسمية الله . وقد تأدت آراء ومقالات السالية إلى مذهب في أحادية المادة ، تشبه تماما آراء الفلاسفة الطبيعيين من اليونان من ناحية وآراء الرواقية من ناحية أخرى . وقد تأثرت السالية بتجميعها في مجموعة من أكبر صوفية الإسلام ، وفي مقدمتهم أبو طالب المكي ( المتوفى عام ٣٨١ هـ ) .

و ثبت التجسيم أن أينع وازدهر ، وفي أوج قوله ، لدى طائفة عرفت في تاريخ الفكر الإسلامي ، باسم الكرامية ، نسبة إلى مؤسسها الأول محمد بن كرام ( المتوفى عام ٢٥٥ هـ ) أعلن ابن كرام أن الله جسم <sup>(٣)</sup> .

إن نظرية ابن كرام في جسمية الله . أن الله إحدى الذات ، إحدى الجوهر <sup>(٤)</sup> . والجوهر عند ابن كرام يعني الذات فحق يطلق ابن كرام الجوهر الله إنما يعني أن ذاتية الله وجوهره واحدة . ويرى ابن كرام أن هذه الذاتية

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٥٣ والنهاني : كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٦١

(٢) النشار : نشأت الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٦٠٩ - ٦١٣

(٣) النشار : نشأت الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٦١٦

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٥٩

الواحدة وهذه الجوهرية الواحدة ، هي جسم ، وجسم لا كالأجسام ، فإله هو الجسم في ذاته وفي جوهره ، الواحد أو الوحيد ، وما عدا الله وما سواه ، ليس جسما على الإطلاق . والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بذاته . لقد آمن ابن كرام بأن هناك جسما ولا جسم ، أو وجودا ولا وجود ، أو بأن هناك جسما وفعلا ، وكان لابد أن يدرج الله تحت أحد هذين القسمين ، فاعتبر الله جسما ، والموجودات لا أجسام ، لكن أفعال .

وابن كرام هنا رواقى واضح ، وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود ، الذي نراه فيما بعد على أقطع صورة لدى مدرسة محبى الدين بن عربى . وهنا يمكننا أن نقول إن ابن كرام كان يضع - وهو يشترك في هذا مع هشام ابن الحكم المفكر الشيعى المشهور - كما سنرى فيما بعد - أساس وحدة الوجود المادية الرواقية إن الوجود جسم واحد ، وهو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال وأعراض (١) .

ومن الواضح أن الطبيعة الرواقية التى استمد منها الكرامية آراءهم - متأثرة بهرقليطس . بل إنها ليست سوى تحديد لمذهب هرقليطس ، وكذلك وحدة الوجود الرواقية هي تحديد لمذهب هرقليطس والمدرسة الأيونية جميعا في أحادية المادة .

ولم تمت نظرية الجسمية الحسية ، بل انتشرت من كرامية لى عالم من

---

(١) النشار : نشات الفكر الفلسفى فى الاسلام - ج ١ ص ٦٢٠ ، ٦٢١

أكبر علماء السلف وصوفي من أكبر الصوفية : هو المروى الأنصاري ،  
ثم احتضنها عالم السلف المتأخر أو مفكر من أكبر مفكري الإسلام ، وهو  
تقي الدين بن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ . وما زالت تعيش في المجتمع  
السلفي المعاصر .

أما الطريق الآخر الذي اتخذته الجسمية ، وتغلغت فيه في المحيط الإسلامي  
فكان خلال مدرسة هشام بن الحكم فقد أعلن هشام بن الحكم « أن الله  
جسم ، وقد اعتبر هشام بن الحكم الحقيقة الواحدة المتحققة هي الجسمية .  
فمعنى الجسم : أنه موجود . وكان يقول : إنما أريد بقولي : جسم : إنه  
موجود ، وإنه شيء وإنه قائم بذاته (١) .

ولم يذهب هشام بن الحكم إلى جسمية الله قطعاً ، بل إنه ترك النص الآتي  
الخطير « إنه ليس في العالم إلا جسم ، فالله ليس جسماً قطعاً ، بل لا يوجد  
إلا جسم واحد ، والألوان والحركات أجسام .

وكان هشام بن الحكم أكبر فلاسفة الجسم في العصور الإسلامية :  
يرى الوجود جسماً مادياً رقيقاً شفافاً ، ويدخله هذا في عداد الرواقين  
الإسلاميين ، فهو اسمى النزعة ، جسمي مادي ، رأى الوجود كله جسماً ، وفسر  
الوجود كله بأنه جسم رقيق شفاف يتكثف ويلطف ، والله جسم ، لولا  
جسميته ، مادلت الأجسام عليه ، ولكنه ليس كأجسامها (٢) .

---

( ١ ) النشار : نشأت الفكر الفلسفي في الإسلام : الجزء الثاني ص ٢٢٠

( ٢ ) نفس المصدر ج ٢٤١

وقد اعتنقت الشيعة الإمامية جميعها وفي عصر جعفر الصادق وبعده -  
فكرة الجسمية ، ولم تتخلص منها إلا حين تغير المذهب الجعفري تغيراً كان  
على يد مجتهدى الشيعة - بعد اختفاء الإمام الثاني عشر - واعتناقهم لآراء  
لمعتزلة ، مخالفين عقيدة إمام المدرسة جعفر الصادق وتلامذته الكبار المجسمين  
من أمثال هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي .

كما أثر هشام بن الحكم في النظام . فقد رأى النظام أن الكون يتكون من  
أجسام فكل ما في الوجود المادى أجسام ، سواء منها « الأجسام الكثيفة  
المعروفة لها أو ما يسمى « أعراضاً » كاللون والطعم ، والحرارة ، والضياء  
والرائحة ، والذات والآلام ، وأنه لا تباين بينها وبين الأجسام الكثيفة .  
فالأعراض عند النظام هي أجسام الطبيعة (١) .

وهنا يقابلنا السؤال الهام : من أين استمد هشام بن الحكم فكرة  
الجسم والجسمية ، هذه النزعة التي سادت كتاباته ، ومدرسته الشيعة ، وتلميذه  
المعتزلى إبراهيم بن سيار النظام .

وقد قلنا من قبل . إنه استمد فكرة الجسمية من الرواقية . أما طريق  
الرواقية إليه - فكانت الفرقة الثنوية الديسانية . وقد كانت الديسانية - كما  
يقول برتزل - ميداناً خصباً للفلسفة الغنوصية - حيث ازدهر التوفيق بن  
مختلف مذاهب اليونان الفلسفية على نحو لا يوجد في آراء الفرق . وبثبت  
برتزل أن هرمونيوس بن برديسان - المؤسس الأكبر لفرقة الديسانية قد

---

(١) النشار : نشأة الفكر ج ٢ ص ٥٧١ ، وأبوريدة : النظام ص ١٤ ، ١٥

درس في أثينا حوالى العصر الذي ازدهرت فيه الفلسفة الرواقية آخر ازدهار لها أو أنه أضاف إلى ضلالات أيه - وهذا لم يكن غنوصيا صريحا ولا رواقيا خالصا - أيضا ضلالات اليونان التي تتعلق بالنفس ولولادة الأجسام وفنائها وبالحلق الجديد للإنسان بعد الموت : ثم إن المقالات التي ردها على ديسان تتحقق النظر من حيث إنها تبين تأثير أصحاب أفلاطون وتأثير الرواقين حول مدينة الرها (١) فالرواقية إذن كانت منتشرة في مجامع الرها وحلقاتها ، معروفة لدى الديصانية . وقد حملها هؤلاء إلى المفكرين الإسلاميين في جدهم معهم ، وقد أثرت في الجهم أولا ، ثم إن نزعة هشام بن الحكم الحسية - قبلت هذا الأصل الرواقى وبخاصة أنه كان جهيا في مطلع شبابه ، كما قبلت نزعة هشام بن الحكم أصولا أخرى رواقية خلال الديصانية . ومن الملاحظ أن بعض المؤرخين القدامى تنبها إلى رواقية ابن ديسان الرواقى . وقد كان للأستاذ فورلانى فضل تنبها إلى هذا ، ففي مقالة عن رواقية ابن ديسان الرواقى يذكر ملاحظة لسرجيوس الرأس عبنى يقرر فيها موافقة ابن ديسان السريانى للرواقين في تجسيمهم كل شىء حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية .

ويذكر فورلانى أن سرجيوس الرأس عبنى عرف الرواقية عن طريق شراح أرسطو ، ثم قارن بينها وبين الديصانية ، وانتهى إلى موافقة الأخيرة

---

(١) برتزل : مذهب الجوهري الفرد عند المتكلمين الاوائل ترجمه الدكتور أبوريعة  
في كتاب مذهب القدرة عند المسلمين ص ١٤٤



للأولى . فلا شك أن آراء الجهم بن صفوان وهشام بن الحكم وآراء النظام  
الجسمة إنما أخذت من هذا الطريق .

ويذكر الدكتور أبو رييدة في كتابه الممتاز - ابراهيم بن سيار النظام  
« أن تأثير الفلاسفة الرواقية في آراء المتكلمين الفلسفية من هذه الطريق ممكن  
على الجملة . لكن ينبغي ألا نسراف في تطبيق ذلك اعدم وجود مصادر ومعلومات  
أدق ، ولأن فلسفة الرواقين لم تكن وحدها بين العرب ، وأن دراسة العوامل  
التي أدت إلى نشوء الفكر الإسلامى من حيث البواعث والمادة في ذلك ،  
لا يزال من أهم ما يجب أن تتجه إليه جهود الباحثين » وقد وجه هذا العالم  
الممتاز أنظارنا إلى كتاب يعقوب الرهاوى ( وقد عاش يعقوب في النصف الثانى  
من القرن الثانى ، وهذا الكتاب - الذى كتب فى السوربانية وتقل حديثا إلى  
الانجليزية ، يشير إلى رأى بعض الفلاسفة المحدثين الذين يقولون بأن الألوان  
والروائح والمطور والأصوات أجسام ، وليست أعراضا . ويذكر يعقوب أنه  
قابل رئيس هذه الضلالة ، وناقشه وأبطل أدلته . ويرى الدكتور أبو رييدة أن  
الأقوال المنسوبة « لفلاسفة المحدثين » فى هذا الكتاب هى أقوال هشام بن  
الحكم والنظام . (١)

كانت الرواقية إذن موجودة فى العالم الإسلامى ، وذات صرا كز قوية .  
وعرفها المشيخة الأوائل من مفكرى الإسلام - الجهم وهشام بن الحكم

---

(١) الدكتور أبو رييدة : النظام ، ٦٦ ، ٦٧ ، إذا نظر أيضا من ٩ هـ ، ش ٣ -

وتلاميذها ، كما عرفها مقاتل بن سليمان وتلاميذته . ونحن نعلم تماماً دور هيرقليطس الكبير في فلسفة الرواقين الطبيعية . ولكن هل يكفي هذا القول بأنه كان لهيرقليطس تأثير في مذهب الجسم عند مجسمة الإسلام .

إن شأهنا من الأشعري شيخ أهل السنة العظيم ، ومؤرخ العقائد ، ثبت أن فلاسفة ما قبل سقراط كانوا مصدر نظرية الجسم عند مفكري الإسلام ، يقول « إنه حكى هذا - أي مقالة هشام - عن بعض المتقدمين ، وأنه كان يقول - كما حكينا عن هشام « أنه لم يكن يثبت أعراضاً غير الأجسام » ويقصد الأشعري بالمتقدمين هؤلاء فلاسفة ليسوا أرسططاليسيين ، بل يورد الأشعري أن مذهب هشام بن الحكم « حكاه أبو عيسى الوراق عن أصحاب الطبائع (١) ، وأصحاب الطبائع في الغالب عند المسلمين هم الفلاسفة الطبيعيون . المتقدمون على سقراط أيضاً. (٢)

ولكن ما يلبث مفكر من مفكري الإسلام أن يتنبه إلى أن أهم فيلسوف نادى بالجسم من بين المتقدمين هو هيرقليطس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل : وهذا المفكر هو نجم الدين القزويني الكابلي ( المتوفى عام ٦٧٥ ) وقد كان نجم الدين الكابلي من شراح محصل الرازي المتنازين وقد رأى أن « الفرقة الأولى من فرق الفلاسفة هم الذين زعموا أن ذلك الأصل الذي حدث منه العالم ، وكذلك المادة ، هي الجسم ويعتبر رجال هذه الفرقة : انكسبينس

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٤٤ ، ٢٤٥

(٢) النشار : نشأت الفكر ج ٢ ص ٢٤٤

وهيرقليط وديمقريط وانكساغوراس ، (١) ويتضح لنا أيضا تماما أن فكرة « الجسم » عرفت لدى المسلمين عن طريق يوتاني ، وعن طريق يوتاني بالذات ، هو طريق الفلاسفة المتقدمين قبل سقراط : وفي مقدمتهم هيرقليطس . ثم وصلت الرواقية بعد ، وفيها تأثير هيرقليطس أيضا على أوضح صورة . فسيطرت فلسفة هيرقليطس الحسية المجردة في أصحاب الجسم في الإسلام عن طريقين إذن : طريق مباشر ، هو انتقال التراث الفلسفي قبل سقراط إليهم وتأثيره النافذ فيهم ، وعن طريق غير مباشر : وهو طريق الرواقية . وقد احتضنها طوائف من مفكرى الإسلام ، في محاولة بارعة لمحاربة أرسطو .

— النار — عند هيرقليطس ومفكرى الإسلام .

عبدت المجوسية النار — وقد كان كتاب المسلمين بدعوتها الدين الأكبر ، والملة العظمى (٢) . أثارت فكرة « النار » عامة في التفكير الإسلامى تصورات متعددة . كان انطفاء « النار المقدسة » لدى الفارسيين — ولأول مرة في تاريخ اشتغالها المستمر — بشارة عند المسلمين بميلاد محمد صلى الله عليه وسلم . وقد كانت فكرة انطفاء جذوة هذه النار ملهمة لأدب كبير ، ويردد صدها في المدائح النبوية المتعددة . وسنرى بعد تعظيم هذه النار لدى الكثيرين من الإيرانيين حين أطالت الشعوبية برأسها . وقد أعلن بشارين برد هذا حين قال ، فضلا

(١) بد نفس : مذهب الذرة ص ٦٠

(٢) الشهرستاني : الملك ج ٢ ص ٩٦

(٣) الشهرستاني : الملك . . . ج ٢ ص ٥٤ وابن خلدون : المقدمة ص ٢١٥

والجامع : الحيوان ج ٤ ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨١ ج ٥ ص ٦٦ ، ٦٧

النار على الطين . الأرض مظلمة والنار مشرقه والنار معبودة مذ كانت النار  
وهو هنا يفضل رأى الشيطان في تقديم نفسه ( النار ) على آدم ( الطين ) ...  
وسيتردد هذا في فكرة العلاج عن تقديم الشيطان على الرسول محمد صلى الله  
عليه وسلم . بل يذكر المؤرخون أن عبد الله بن المقفع كان من عبدة النار قبل  
إسلامه ، وأنه من بيوت من بيوت النار ، وترجم :

يلبيت عاتكة التي اتغزل خوف العدى وبك الفؤاد موكل

أني لأمنحك الصدود وإنني علم الإله مع الصدود لأميل  
فكان بيوت النار ، بيوت المجوس كانت منتشرة في بقايا إيران القديمة .  
وقد وصف الشهرستاني هذه البيوت وقد ذكر المقدسي أنه زار بيتان تلك  
البيوت في قرية خوز « وهي كورة من كور فارس قديمة البناء » (١)

وكانت غاية المجوس الإيرانيين هدم ملك العرب ودينهم وإظهار عبادة  
« النار » وأنهم لما لم يتمكنوا من إظهار هذه العبادة ، وفرضها في إيران والعراق ،  
« احتالوا واعتقروا الباطنية وبخاصة الإسماعيلية منها وقالوا للمسلمين « ينبغي أن  
تجمر المساجد كلها ، وأن تكون في كل مسجد مجمرة يوضع عليها النار والعود  
في كل حال » ويذهب عدد من المؤرخين أن البرامكة قد زينوا للرشيدي أن  
يتخذ في جوف الكعبة ، مجمرة يتبخر عليها العود أبدا . فعلم الرشيد أنهم  
أرادوا من ذلك عبادة النار في الكعبة ، وأن تصوير الكعبة بيت نار » (٢)

---

(١) المقدسي : البدء والتاريخ - ١ ص ٦٧

(٢) البغدادي : الفرق ص ١٧٢

بقسم الرابع  
هرقليطس وأثره  
في

الفلسفه الحديثه

( هيغل — كارل ماركس — برجسون )

تأليف : اوستاذ الدكتور محمد علي أبو ربه





## هرقليطس وأثره

### في الفلسفة الحديثة

#### تمهيد

لم يكن تأثر مذهب هرقليطس قاصرا على الفكر الفلسفي القديم فحسب، بل لقد تعداه إلى الفلسفة الحديثة، بحيث ظهرت تيارات فكرية محدثة تستمد أصولها من موقف فيلسوف الصيرورة الأول.

وقد لاجظنا فيما تقدم من فصول هذا الكتاب كيف أن هيراقليطس كان فيلسوفا تعددت مظاهر أصانته الفلسفية، واجتمعت له صفات كادت أن تجعل منه بطلا أسطوريا يتم بطابع الغموض في مجال الفكر.

على أن الذي يعنينا من جملة أفكاره، تلك الفكرة الرئيسية المحصية التي حددت الطابع العام لمذهبه، ألا وهي فكرة الصيرورة والحركة الدائمة. وقد نجمل إلى الباحثين في تاريخ الفلسفة أنها مجرد تأكيد على معنى الحركة في الوجود أو أنها مجرد معارضة للموقف الإبلي القائل بالثبات. فبينما يدافع الإيبليون عن ميتافيزيقا الثبات وعدم التحول، ويرجعون الحركة والتحول إلى المظهر الكاذب للأشياء - بينما تكمن الحقيقة في امتناع الحركة بجميع صورها على الإطلاق - نرى الهرقليطيين وقد عكسوا الموقف فاثبتوا أن الحقيقة إنما تستمد مقوماتها من الحركة ومن التحول الدائم، أما الثبات فهو المظهر الكاذب للأشياء.

وليست الصيرورة في حقيقة أمرها مجرد حركة بالمعنى الخاص للحركة بل هي في مقابل التغير أى الحركة بالمعنى العام ، فيكون هرقليطس قد سبق بذلك أرسطو في تفسيره للحركة بهذا المعنى وإذا كان أرسطو قد ميز بين التغير الجوهرى والتغير العرضى ، فإن هرقليطس قد سبقه أيضا إلى تفسير الصيرورة باعتبارها نوعا من التغير الجوهرى ، وكذلك فقد كشف عن موضوعية الصيرورة من حيث كونها نسقا وجوديا لا يؤسس على الفكرة، إذ أن التفسير الاستمولوجى لفكرة الصيرورة قد ظهر بعد هرقليطس وعلى يد السفسطائيين بالذات ، وقد استمر هذا التفسير الاستمولوجى للصيرورة يؤثر في تيارات الفكر المثلث الحديث حتى وجدناه بصورة مكتملة عند هيجل .

على أن الاختلاف الأساسى بين كل من هرقليطس وأرسطو يرجع إلى أنه بينما يجعل أرسطو من التغير مقولة تنصب على الأشياء ، نجد هرقليطس يجعل من هذا التغير خالقاً للأشياء ومجدداً لها في نطاق تحولات العناصر المعروفة التى ترجع - كما يذكر هرقليطس - إلى عنصر واحد أصلى هو النار ، فليست الصيرورة مجرد حركة ظاهرية للأشياء فحسب ، بل هي أيضا قوام تركيب هذه الأشياء الذى يضمه التحول المستمر في نطق الزمان ، وبلغت أرسطو ، ليست الصيرورة شيئا آخر غير للعال الأرفع ( الفاعلية والمادية والصورية والنائية ) مأخوذة بالصورة الديناميكية الهرقراطية ، هذه الصورة التى تستمد الصيرورة من الصراع بين <sup>الخصم</sup> الأضداد الذى يذوب في النهاية في هذه الحركة الكونية الكبرى ، ويخضع لقانون عام أزلى Logos تنظم بمقتضاه جميع الظواهر ، وتستمر بحسبه <sup>المرور</sup> الأدمار المتداخلة إلى ما لا نهاية .

فالصيرورة إذن - على هذا النحو - هي فعل مركب من عناصر الخلق المتجدد والزمان والحركة الدائمة والصراع الأزلى في سياق قانون أزلى عام

وهذا هو سر أصالة موقف هرقليطس الفلسفى ، فـلأول مرة فى تاريخ الفكر الإنسانى استطاع مفكر أن يكشف فى نطاق المادة عن القوة الخلاقة فى الحركة فى الزمان ، وسيكون على برجسون فى نهاية المطاف أن يعيد صياغة مذهب حول الضرورة فى نسق فلسفى حيوى جديد فمثلا فى فكرته عن الوثبة الحيوية والسيال الحيوى الذى هو - فى حقيقة الأمر - ديمومة مطلقة كما سنرى فى نهاية البحث

ويجب أن نلاحظ من ناحية أخرى : أنه قد ترتب على فكرة الضرورة موقفان : أحدهما سلبى والآخر إيجابى .

أما الموقف السلبى فقد تمثل فى تيار الشك السفطائى العارم ، فاذا كان كل شىء يتغير ويتبدد فإن يوجد شىء على الإطلاق ، وكذلك تصبح المعرفة نسبية ويمتنع الحكم وتستحيل المعرفة ، وقد فهم هؤلاء من الضرورة معنى التغير الجوهرى المستمر دون أن يكون تحت قانون عام يتم بمقتضاه هذا التغير ، وبذلك ينطوى مدلول الضرورة على بعد واحد فحسب وهو البعد الديناميكى .

أما الخلق والإيجاد فى نطاق القانون الأزلى - وهو الصمة المميزة للضرورة عند هرقليطس - فهو قوام الموقف الإيجابى المفسر لها ، ونجد ههنا الموقف أيضا عند أفلاطون فى تفسيره لنظام عالم المحسوسات . والسكن أفلاطون قد أرجع القانون الذى ينظم المحسوسات إلى عالم ثبات أزلى هو عالم المثل ، وهنا ظهر التناقض واضحا ( ولا سيما فى المرحلة الأولى من مراحل تطور نظريته

المثل ( فالمحسوسات وهى متحركة حركة دائمة تستمد مبدءاً تنظيمها من عالم ثابت لاحركة فيه . فكان ما هو ثابت يصبح مبدءاً لما هو متحرك .

لقد عبرت محاوره بارمنيدس عن هذه الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى فى بدايته وعجزت المحاورات من السفسطائى إلى فيلبوس عن أن تقدم لنا حلاً لهذه المشكلة ، ولم يقدر أيضاً للحركة الفلسفية هو التاريخ أن تعرض حلاً حاسماً بهذا العدد ، وكان أن تجددت هذه المشكلة بصورة أو بأخرى فى نطاق المذاهب المثالية على اختلاف مستوياتها فى العصر الحديث ثم إلى مصبه فى الفكر المعاصر .

وقصارى ما أمكن لأفلاطون أن يفعله هو أن يمنح الجدل وهو نظام عالم المعقولات - قدراً محدوداً من الطابع الديناميكى لئى يصبح صورة نموذجية للعالم المحسوس الأمر الذى انتهى به إلى التفسير الرياضى الكامل لعالم المثل .

هكذا نجد أن مشكلة الصيرورة كانت وراء مراحل تطور الفكر الأفلاطونى ، بحيث انتهى الأمر بهذا الفكر - تحت تأثير هذه المشكلة - إلى أن يتحول إلى نظرية فى الفيض وصدر الموجودات عند أفلوطين . فلبست حركة الفيض الخلاقة سوى تعبير - على نحو ما عن فاعليه الصيرورة وطابعها الخلاق ممثلاً فى الربط بين حركتى المعرفة والابجاد ، ومع هذا فلم يكشف أفلوطين عن الأبعاد الحقيقية للصيرورة ، وأكتفى بأن يشعر بطريقة رمزية إلى مصدر الصيرورة ونسق استمرارها وتدفعها ، حينما شبه حركة الفيض بالتدفق الدائم من نبع لا ينضب معينه ولا يتناقص مستوى الماء فيه .

وإذا كان الوجه الحركى الديناميكى للصيرورة قد ظهر بصورة جزئية



في مواقف أتباع المدرسة الحسية من أمثال هوبز ولوك وديوم<sup>(١)</sup> ، فأننا نجد تمام البعير عنها في صورتها المبدعة في مذهب كل من هيل وماركس وبرجسون مع اختلاف في الاطارات العامة لهذه المذاهب .

---

بلاحظ أن ديوم يشير إلى أن التجربة نشأ على إدراكات متتالية وكأنها جبال  
Flux أزلي وحركة دائمة . راجع Hume, Treatise, Book 1, Part IV, Sec. VI  
وكذلك راجع للمؤلف الفصل الخامس بالفيلسوف ديفيد ديوم في « الفلسفة الحديثة »

## المبحث الأول

الموقف الفلسفي عند هيجل على ضوء مذهب هيرقليطس

المقدمة : هيجل وفلسفته

حياته وشخصيته : امتازات حياة المفكر الألماني المثالي الكبير هيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١ بالانزان والموضوعية الكاملتين فلقد اشتهر بنظرته الموضوعية الثاقبة والمترنة إلى الاشياء ، وكان اهتمامه موجهاً في الدرجة الأولى إلى فهم العالم كما هو وتفسير كل شيء فيه تفسيراً منطقياً ومحاولة رده إلى العقل والحياة الفكرية آخر الأمر وحتى في تفسير هيجل لتجارب النفس الداخلية كان يتبع أسلوباً <sup>وصفياً</sup> وصفياً بعيداً عن أي ذاتية فردية وهو بذلك كان يتبع أسلوب العلماء الوصفى والموضوعى أولاً قبل أي شيء .

ولقد كانت ثقة هيجل كبيرة في إمكانية تفسير النظام العقول للكون أو في إمكانية تفسير العالم تفسيراً معقولاً وحتى الله عنده يمكن النظر إليه من من وجهة منطقية ومن ثم فلا يصبح في إله إصرار تعلو على التفسير المنطقي .

ويمكن القول بأن هيجل كان يجمع بين صفتين اثنتين أولاهما صفة الموسوعية فلقد تعرض هيجل للمنطق والمعرفة والميتافيزيقا والطبيعة والتاريخ والجمال والصناعة .. وغيرها . وثانيتهما صفة النظامية . أو النسقية بمعنى أن جميع فروع فلسفته تخضع لنظام معين أو ترتبط على أساس نسبي منظم ،

لقد حاول هيجل أن يضع أول فلسفة طالية كلية شاملة تخضع للعقل او حاول أن يضع نظاما معقولا للعالم بجملته .

أما أسلوب هيجل فهو معقد إلى أقصى درجات التعقيد يشد به الغموض أحيانا والتلاعب بالمصطلحات الدقيقة التي تخفى المعاني أحيانا أخرى حتى لدرجة أنه قال في خطاب له إلى أحد اصدقائه بصدد كتابه ظاهريات الروح انه سيحاول ان تخفف من الأحجار الثقيلة التي تعوق سفينة ظاهريات الروح لكي تصبح أكثر قدرة على العوم والتحرك بسهولة . وإذا كان الأمر على هذا النحو من التعقيد كما يقرر هيجل نفسه عن كتابة ظاهريات الروح فان منطقة الأكبر والأصغر على السواء بشوئهما قدر أكبر من التعقيد وعدم الوضوح والتجريد .

ولعل ذلك ناتج عن حياة هيجل الصارمة نفسها ، فلقد كان عقليا مزمنا متبعداً عن العاطفة كل الابتعاد في نظرة ناقصة وشاملة للعالم لا تنأيه بالجزئيات ولها بالتفاصيل واشتهرت حياته بتناقض غريب فلقد اريد له ان يكون قسيسا فأصبح فيلسوفا ساءت علاقته بالسلطات الكنسية ، ولقد كان عقليا صارما ولكنه تزوج وهو بعد الأربعين فتاة في العشرين من عمرها ولقد كان المانيا مزمنا ولكنه اعجب بنابليون واعتبره روح فرنسا وهذه التناقضات وغيرها كان لها أكبر الأثر في فلسفته ذاتها بحيث أصبح فيلسوفا يؤمن بالتناقض لا بالذاتية ، بالضرورة والتغير لا بالثبات والجمود بالحركة لا بالسكون بالديناميكا لا بالاستاتيكا .

ولكى نوضح ذلك الانجساح الديناميكي عند هيجل لابد لنا

أن نعرض أولا المشكلة الفلاسفية عند هيجل ثم نوضح مميزات فلسفة هيجل لكي نخالص في النهاية إلى بيان عناصر فلسفته وعلاقتها بفلسفة هيراقليطس .

### أولا : - المشكلة الفلاسفية عند هيجل :

اتبع هيجل نفس مسار الفكر الفلسفي الذي انتهجه كانط وفخته وشلنج فتناول عناصر الفكر المختلفة : الذات والشيء ، والفردية ووحدة الوجود وصهرها في وحدة متماسكة وحاول التوفيق بين هذه العناصر المتعارضة .

وبينما نجد فخته يمثل الذاتية المفرطة ، وشلنج يمثل الموضوعية المبالغ فيها ، نجد هيجل يوحد بين هذين الانجادهين المتطرفين ، الذين يمثلان حسب كانط صور الحساسية ومقولات العقل وصيه . لقد وحد كانط بطريقته الخاصة بين الاحساس والفكر ، ولكن لم يرتض كل من فخته وشلنج طريقته النقدية في التوحيد ، وظن فخته أنه باقصاء الاحساس يكون وقد حل مشكلة التوحيد هذه كما ظن شلنج بأنه باقصاء الذات يمكن حل هذه المشكلة ، أما هيجل فلقد جاء ودعى إلى وحدة أعمق من وحدة كانط . . إلى وحدة لا يقصى فيها هذا الطرف أو ذاك . . إلى وحدة تعطينا نفسها عقليا وكليا وشاملا .

ولقد كان بين شلنج وهيجل موافقات ومخالفات حول هذه المشكلة . والواقع أن الاثنان كانا يريان بأن الذات والشيء يجب أن تجدا في وحدة أعلى وألا يقتصر على الاتفاق بين الذات والشيء على مجرد وجود انسجام

خارجي بينهما ولكن هيجل ما لبث أن اختلف فن شلنج . فبينما تمسك شلنج بوجود نقطة عندها يتلاشى الفرق بين الذات والشيء نجد هيجل يرى أن الوحدة بينهما والتي يجب أن تشمل على كل شيء ليست مجرد حلقة وسطى بين الروح والطبيعة بل وحدة أعلى من الروح ومن الطبيعة أى أن الطبيعة لا ينبغي أن تعد وجوداً آخر إلى جوار العقل ولكنها جزء من حياة العقل نفسه ، وفي كتاب ( علم تجسد الروح ) يبرهن هيجل على أن الفكر بحكم طبيعة الموروثة بطراً عليه عدة تحولات متعاقبة تنتقل به من الإدراك العادى صاعدة إلى موقف الفكر المجرد ، وأن الفكر وهو في طريقه إلى تلك الغاية يرى بجلاء أن المراحل المتوسطة التي يعجازها أثناء السير ضرورية ولا بد منها لا باعتبارها مواقف يستريح فيها العقل أثناء رحلته ولكن باعتبارها مراحل ضرورية في حد ذاتها ، وبغيرها لا يتم التطور المطلوب .

فكرة المطلق : انتقد هيجل فكرة شلنج عن المطلق تلك الفكرة التي اعتبر المطلق كعنصر لا حركة فيه وتذوب وتندمج عنده كل وحدة الاختلاف ورأى هيجل أنه وضعها وضعاً دون برهنة أو تدليل . وأراد هيجل أن يبين أن المطلق لا يجب أن يفرض فرضاً ولا بد من الاستدلال عليه عن طريق العقل ، ثم لا لا ينبغي أن نصوره لأنفسنا ذاتاً مجردة تذوب فيها كل أوجه الاختلاف وعنصراً ساكناً لا حركة فيه ( كما فعل أفلاطون بعدد الواحد ) ، بل يجب أن ننظر إليه كروح حية منتجة وخصبة تنبت منها كل الأشياء الجزئية : ويقول هيجل في تعريف المطلق بأنه روح ، وامتداد تلك الروح وفهمها هو الغرض من كل فلسفة وكل ثقافة . وهي النقطة التي تتلاشى عندها فروع المعرفة جميعاً من علم ودين .



ويرى هيجل أن إدراك الإنسان للكون يتحتم عليه أن يبحث عن تعليل للكون وهو يرفض إدراكنا للعالم عن طريق التصوف أو الإلهام والبصيرة . ويرى أن الوسيلة الوحيدة لإدراك الكون هي انتقالنا من مراتب العقل الدنيا إلى مراتبه العليا ، وهذه المراحل العقلية ضرورية لمعرفة الحقيقة السامية ، لا فرق بين إدراك حادى أو إدراك إلهامى ، فلا نستطيع الفلاسفة أن تنتقل من النهاى إلى اللانهاى دون أن تعترف بنقطة البداية ، يقول هيجل فى مقدمة « فلسفة الحق » « إن ما هو عقلى حقيقى وما هو حقيقى عقلى » وهذه العبارة هى مفتاح فلسفته ، فالحقيقة كلها تعبر عن العقل ، والكون كله يحقق وجود الفكر بل هو العالم الروح المفكرة وقد تطورت .

لقد كان المطلق فى أول أمره فكرة خالصة أزلية ثم هبط إلى الطبيعة حيث تحول إلى لا شعور ثم ماد فاستيقظ فى الإنسان ثم أخذ يحقق نفسه فيما ينشأ فى العالم من نظم اجتماعية وفق دين وعلم فازداد بذلك ثروة وكالا ثم عاد إلى نفسه آخر الأمر مرة ثانية .

#### ثانيا : مميزات فلسفة هيجل .

( ١ ) العقل أو الروح هو الحقيقة النهائية وأساس الحقائق جميعاً ولا يبلغ مرتبة إدراك نفسه إدراكاً كاملاً إلا إذا اجتاز عدة مراحل سابقة وأستوعبها فى نفسه .

أن قوام الحقيقة هو الفكر وهو مقياسها فلا بد من أن يفسر كل شئ تفسيراً عملياً . والفكر كلى ويحوى الحقائق الصغرى . كما أن الحقيقة والفكر لفظان لهما مدلول واحد . وبذلك تصبح الفكرة والشئ الواقعى حقيقة واحدة وتصبح الحقائق الواقعية تعبيراً عن الفكرة وهى التى

نكشف عنها .

( ٢ ) والفكر عند هيجل وحدة عضوية ، هو وحدة ذات أجزاء منفصلة ولكنها في الوقت عينه متصلة مرتبطة ، فالكل ممثل في كل جزء كما أن كل جزء موجود في الكل . والكل بأجزائه يكون كائنا عضويا متجدا فهو ليس كلا متراسا آليا بل هو كل مندمج متماسك مرتبط الأجزاء وكل جزء من الكل له علة التي تبرر وجوده ، بل التي تفرض وجوده وتحتّمه : فكل جزء موجود من أجل الكل وبسببه .

ولكن على الرغم من ضرورة وجود الأجزاء إلا أنها تقف بأزاء بعضها موقف الأرفع والأوضح ، والمراتب السفلى منها تنتقل إلى العليا وكل ما حدث لها هو تحول من صورة سفلى إلى صورة عليا . فمراتب الفكر إذن أجزاء متفاوتة من مجموع الحقيقة ، ولا يعرف مناطق الوجود تعاقبا في الأفكار ( من السابق واللاحق ) بل إن كل فكرة تتضمن الأخرى وكلها معا : السابق منها واللاحق ، السافل منها والعالي ... ألخ . ومن ثم يصبح التاريخ هو تجلي الحقيقة المطلقة التي لا ينقطع وجودها أو هو الكشف التدريجي للحقيقة المطلقة .

( ٣ ) إن وحدة الفكر إنما هي وحدة بين أضواء<sup>أضداد</sup> في الحياة العادية وبالنسبة للعقل العادي ويعني هيجل بذلك أن العقل العادي يتوهم أن أجزاء الكل متناقضة متعارضة لا انساق بينها ولا انسجام . وهو يقع في هذا الخطأ لأنه يرى الجزء فيحسبه كلا في حد ذاته .

وهنا يقف هيجل ضد موقف بارميندس القائل بأن الموجود موجود واللاوجود غير موجود وأن الحركة ممتنعة .

لقد درج الناس على رؤية أجزاء الكل منفصلة كل جزء على حدة دون ربط شامل بينها ، والحقيقة أنه لا يوجد أى جزء منفصل قائم بذاته . إذ النظرة الجزئية ناقصة ولا يصححها إلا النظر إلى مجموع الحقيقة ككل واحد مرتبط بالأجزاء ومتصل بالحلقات ولكننا لانستطيع أن نسموا إلى الحقيقة في كليتها إلا إذا سلمنا بالجزء والكل معا فلا نتمسك بأحدها دون الأخرى : ذلك لأن التمسك بالجزء وحده على أنه الوجود الحقيقي أو الكل وحده على أنه الوجود الحقيقي إنما يمثل موقفا صائرا يقوض نفسه بنفسه فكلاهما ضروري لتكوين الحقيقة العليا . فلا بد في رأى هيجل من الصراع بين الأضداد ثم اتحادها كي ندرك الحقيقة المطلقة إذ المطلق عبارة عن الانسجام بين الأضداد .

وعلى ذلك يصبح المطلق هو وحدة جمع الأطراف المتناقضة في وحده شاملة كما يصبح الأساس الأول الذي يوصلنا إلى الحقيقة هو الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها ، فكل إثبات يتضمن نفيا وكل نفى يتضمن إثباتا .

وهيجل إذن يرفض المنطق الشكلي القديم ذلك المنطق الثابت والاستاتيكي ويضع مكانه منطقا حركيا ديناميكيا توصلنا لفكرة فيه إلى نقيضها ثم تتحد الفكرة والنقيض في فكرة أشمل وهذه الفكرة الجديدة توصلنا إلى نقيضها ففكرة أكثر شمولاً وهكذا حتى نصل إلى المطلق .

هذا والفكر عند هيجل يتخذ خطوات ثلاثة في عمله هي : -

١ - الشيء . إدراكه لذاته المفردة .

٢ - ونقيضه : ثم يصل إلى مجال يجد فيه ما يناقضه وما يعارضه .

٣ - والجمع بينهما : ثم يخطو بعد ذلك إلى الوحدة التي تضمه وتضم معه أضداده التي قابلها في المرحلة الثانية .

وهذه الحركة الثلاثية لبحت قاصرة على الفكر بل أنها تتناول العالم بأسره وكل ما هو موجود في العالم من تاريخ وطبيعة وفلسفة ودين :

ففي التاريخ يحدث تقدم المدنية بفعل ورد فعل النزعات الحضارية ، فينشأ عصر سلطة لا يلبث أن يقوم على أنقاضه عصر فوضى وإباحية وهو نقيض له أو رد فعل معاكس له ، ثم ومن اتحادها تنشأ مرحلة سامية من الدستورية كذلك في الكون فإن هيجل يعتبره كعملية نمو وتقدم ابتداءً من فكرة ونقيضها ويتجلى فيها الله ويظهر إذ أنه مامن حركة إلا ويتكشف فيها ذلك المطلق كروح سارية في كل شيء ، وتقدم الفكر ليس إلا ظهوراً بالفعل لما كان موجوداً بالقوة . فالله يكشف عن نفسه في الفكرة المنطقية ويتجلى في الطبيعة وفي العقل ولكن بدرجات غير متساوية . والنظرة الفلسفية وحدها هي التي يرى بها الإنسان الله متجلياً في المرحلة السابقة الوجود أي مرحلة الكائن الحاصل وثانياً في العالم الطبيعي بتجليه فيه وثالثاً وأخيراً العالم الروحي ممثلاً في روح الفرد وفي نظام المجتمع وفي الآثار الفنية والدينية .

ومن ثم تظهر فلسفة هيجل على أنها فاسقة مثالية وواقعية في نفس الوقت . فهي ترى أن الفكر أسبق في الوجود ومن هنا تعلن بأن الفكر في حقيقة أمره هو كل شيء ، إلا أنها تعترف بأن هذا الفكر قد وجد نفسه في عالم من الحقائق الواقعة التي لا يكون لها معنى لو فصلناها عن الفكر . فليست الطبيعة

هند « هيجل » جسما صلبا يحدد الفكر ويعارضه كما كانت عند فخته ، ولا هي موازية للعقل لأنها والمطلق توأمان كما يرى شلنج ، بل إن الطبيعة والعقل نفر من أصل واحد ولكنها أيضا فرعين متساويين من جزع واحد ، إذ أن الفكرة نشأت أولا ومنها نشأ العالم الطبيعي ومنها نشأ العالم الروحي فالفكر إذن أساس كل حقيقة في الوجود طبيعية أم عقلية ، ولكنه يكون في صور الوجود الدنيا فكرا بالقوة ثم يصبح إدراكا أي فكرا بالفعل في الكائنات العليا . فالفكر إذن أول المراحل وآخرها يبدأ الكون بالفكر بالقوة وينتهي بالفكر بالعقل .

ويرى هيجل أن على الفلسفة أن تتبع الفكر في تطوره وانتقاله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وأن تعيد إلى إدراك الإنسان المراحل الثلاث التي سلكها المنطق أو الحقيقة أو الله وهي إثبات الحقيقة لنفسها أولا ثم تباينها ثانيا ثم انسجامها ثالثا . يجب إذن أن تعيد الفلسفة في إدراكنا تلك الخطوات الضرورية التي اختارها الفكر في سيره ونقدمه وهذا هو قوام فلسفة هيجل .

وكما أن العقل المطلق يتبع في سيره هذه الخطوات الثلاث فيبدأ كفكرة مجردة أشد التجريد ثم تتقدم الفكرة وتجد نفسها في الطبيعة لكي تبرز وتتجلى ثم تعود إلى نفسها ثانيا في الروح ، كذلك يلزم أن تقع الفلسفة في ثلاثة أقسام رئيسية :

- ١ - المنطق وهو يعرض صور الفكر المجردة ؛
- ٢ - فلسفة الطبيعة وهي تبسط صور العالم الطبيعي الخارجي الذي تجسد فيه العقل لكي يصير حقيقة ملموسة محسوسة .



٣ - فلسفة العقل أو الروح وهى تعالج المراحل التى يجتازها الفكر من أبسط الصور الفيزيقية إلى الإدراك الكامل ثم إلى اتحاد العقل والطبيعة كما يظهر فى الفن والدين والفلسفة .

ولنا أن نسأل هنا هذا السؤال ولماذا أخرجت الفكرة نفسها وبرزت من صورتها المجردة إلى طبيعة محسوسة ؟ والجواب أن الفكرة فعلت ذلك لكى تصبح حقيقة ، فالطبيعة مرحلة ضرورية لا بد من اجتيازها حتى تبلغ الفكرة مرتبة الإدراك ، ولكن الحقيقة إذا حققت نفسها فى الطبيعة تكون لا تزال ناقصة ، فما الطبيعة إلا مرحلة سابقة تتلوها مرحلة أسى وهى أن تحقق الفكرة نفسها فى روح فهذا هو غرضها منذ البداية . فالعقل إنما يجسد نفسه فى الطبيعة لكى يكون روحا آخر الأمر ، فلا تخرج الفكرة من نفسها فى صورة طبيعة مجسدة إلا لكى تعود إلى نفسها فى صورة أخصب وأغنى مما كانت عليه والطبيعة ليست عقلًا فى حالة مهوشة وصورة غامضة ومبهمة حتى أنها تبدو كأنها لا عقل .

ويرى هيجل أن الحقيقة فى انتقالها من المرتبة الطبيعية إلى المرحلة الروحية تعبر عن نفسها فى النظم الأخلاقية التى يقوم على أساسها المجتمع . وهنا تبدأ فلسفة هيجل العملية وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : -

١ - الحق Right ويبحث فى الملكية والتعاقد والعقاب .

٢ - الأخلاق ، وتبحث فى القصد والنية والحياة الطبيعة وعلاقتها

بالخير والشر .

٣ - الأخلاق الاجتماعية التى تقوم على أساسها الأسرة والجماعة والدولة

ثم السياسة الدولية وتاريخ العالم بأسره .

ثالثا : عناصر فلسفة هيجل :

### « ١ » المنهج الجدلي عند هيجل

يتضح المنهج الجدلي عند هيجل من خلال التكامل والترابط . أما نقص هذا المنهج فيظهر إذا نظرنا إلى التصورات أو الأشياء من جانب واحد أى إذا نظرنا إليها من وجهة نظر جزئية فردية ومحسوسة . وترجع أصول الجدل إلى سقراط وإلى بارمنيدس وتلميذه زينون وإلى أفلاطون وإلى متناقضات كانط ثم فichte . ومن هذين الأخيرين انبثقت فكرة ثلاثية الجدل عند هيجل Thesis. Antithesis and Sgmthesis أى الفكرة ونقيضها والركب الذى يجمعهما .

والجدل عند هيجل ليس إلا التراجع التأملى لفكرنا أو هو التغير أو التعاقب المستمر على كل ما صدر عنه سابقا ، أو هو المعنى الكامل الذى لن يتضح الحاضر فيه إلا إذا اكتمل الماضى كله واستطاع أن يشير إلى المستقبل إن أى فكرة عند هيجل تضمن فى عتواها الظاهر والواضح شيئا آخر مختلفا عنها ، وبذلك تؤدي الفكرة الأولى إلى الثانية وبذوبان معا . وهذا الانتقال ينتهى بهيجل إلى تقرير فكرة <sup>being</sup>Becondig .

ومر ثم فإن هيجل يرى أن الحركات المتتابعة لجدله جاءت ضرورة لما جاء قبها أى أن المراحل اللاحقة من الجدل حتمتها المراحل السابقة أى أن اللاحق ينبثق منطقيا وبالضرورة من السابق . والمراحل تتتابع على هذا النحو نكل مرتبة تلوها مرحلة واحدة معينة بحيث تكون مراحل الجدل سلسلة مترابطة لا فروع لها يسميها هيجل بالعلم المنتظم Wissenschaft وهذا

يشبه التكوين المتتابع للأعداد الطبيعية من الأعداد السابقة عليها . ولكن سير الجدل لا يكون منطقيا فحسب بل يجب أن يستعين بعناصر التجربة الجديدة حتى ولو لم تكن لها صلة منطقية .

ويقوم الجدل الهجلى فى جزء كبير من مسيرته على فكرة الأضداد ومؤداها أن تفسير أى فكرة إنما يقودنا فورا إلى ضدها أو نقيضها ومن ثم يصبح من العسير تمييز الفكرة أو نقيضها أو فصله عنها . وهيجل بذلك يحاول إثبات أن أ هي فى نفس موقت و لنفس الاسباب لا أ . والواقع أن الانتقال من الفكرة إلى نقيضها هو انتقال منطقي سليم وذلك يعنى أن نقيض الفكرة هو ضد محتواها الفكرى الواقعى ، فالنقيض لا يطلب من نقاء نفسه بأن يكون له تدخل فى الفكرة ولكنه يطلب بذلك فى سمة الجدل أى بتفتح ا وانبثاق لا ا منها فكأن ا تنطوى على احتمال لا ا الذى يتحقق فى سير الجدل فيصبح ا أى واقعة جديدة تنطوى بدورها على لا ا وهكذا ومثال ذلك فكره الوجود التى هى الضد لفكرة اللاوجود، فكل منهما لا يعطياننا شيئا محددأ ومعينا فى هذا المجال لأن كلا منهما فكره فارغة ولكنهما بذويانهما معا يصبح لهما مدلول ومعنى .

وبرى هيجل أن التأمل الفلسفى يتخذ ثلاث صور مرتبطة أشد الارتباط فيما بينها :

١ - صورة الإدراك المجرد .

٢ - صورة الجدل بالمعنى الخاص .

٣ - صورة العقل أو الفكر النظرى .

والإدراك عند هيجل هو الفكر الذى يحصل على أفكار صحيحه

ومحددة ، وبين ما تنطوى عليه الفكرة وما لا تنطوى عليه ، ويتجاهل كل ما ليس بجزءه في المحتوى للظاهر للفكرة ، ويجعل هذا المحتوى حاسماً وثابتاً Firm ، ويدفعه إلى الكشف عن علاقات الفكرة بغيرها من الأفكار بطريقة آلية . ويرى هيجل أن أفكار الإدراك بالرغم من نقصها فهي ضرورية لكي يبدأ منها الجدل . فكل فكرة جزئية مدركة تشير إلى سابقتها والفكرة الكمّية تشير إلى الفكرة الكيفية والفكرة النوعية تشير إلى الفكرة الأخلاقية وهكذا .

ونميل أفكارنا إلى أن تصبح غير محسوسة وإلى أن تنولد عنها تناقضات وعقد محيرة عندما تنفصل بطريقة غير طبيعية عن سياقها وتكون مقطوعة الصلة مع حياتها المألوفة . والفيلسوف عند هيجل مثله مثل الفيلسوف عند فنتشجتن شبيه بالرجل الذي يحمق في أدواته اللغوية بدلاً من استخدامها ، والذي يحدها في النهاية محيرة في أعماقها وعارية عن أي مدلول مألوف . وعلى ذلك فإن هيجل يختلف عن فنتشجتن في أنه يرى أن الانتقال من المعقولات السابقة على الفلسفة إلى العقل الفلسفي عن طريق تجريدات الإدراك وكبواتها الجدلية ، هذا الانتقال جوهرى ومثمر من وجهة النظر الفلسفية . فانه عن طريق فصل التجريدات المختلفة ذات الجانب الواحد وتجاوز اتجاهها المفرد بالوصول إلى نتيجة معقولة يصبح الاستبعاد الفلسفي ممكناً . ولكن ينبغي لنا عدم المبالغة في وظيفة الجدل فانه في كثير من الأحيان تكون وظيفته الكشف عن نقص أو عدم تحديد في الفكرة يتطلب الانتقال إلى فكرة أخرى .

#### ب - الفكرة المطلقة :

يلعب التفسير الغائي دوراً كبيراً في الفكرة المطلقة وهنا محل التعارض بين

العقل وبين <sup>الغير</sup> باعتبار أن الغير موجود لأجل العقل ، ذلك لأنه لكي توجد حياة شعورية معقولة يجب أن يوجد عالم المادة ، وكذلك يجب أن توجد كثرة أفراد متمايزين لا يصلون إلى الشعور الذاتي الكلى إلا بعد صراع طويل بينهم . ويرى هيجل أنه يجب أن تكون هناك عمليات تطور تاريخية تؤدي إلى صور إنسانية متقدمة خلال صيرورة العالم ومعقوليته . كما يدعم هيجل دائما رأيه القائل بأن العقل الإنساني يستخدم بمختلف الطرق والوسائل دماءه لكي يحتفظ خلال الظروف المختلفة بخط سيره إلى آفاق معقولة عبر التاريخ . ومن ثم يصبح العقل قوة فاعلة وحاضرة دائما خلال عمليات التطور بشكل هائل لا يستطيع الأفراد أو الأشياء له دفعا وخضوع العالم التام للعقل على هذا النحو هو الذي عبر عنه هيجل بقوله « المعقول هو الواقعي والواقعي هو المعقول » .

وعلى ذلك تصبح الفكرة المطلقة عند هيجل مؤلفة من الرؤيا الواضحة للعالم ، كما تصبح خاضعة ومرتبطة بالهدف النهائي للنشاط العقلي كما يزول التناقض بين النشاط العقلي والعالم الطبيعي ذلك لأن هذا العالم الطبيعي اللامعقول إنما يوجد من أجل ما هو معقول وعلى هذا فـهيجل يصف الفكرة المطلقة بأنها :

« The eternal vision of itself in the other »

كما يقول أيضا « بأن تحقق الغاية اللامتناهية إنما يتم عن طريق التغلب أو القضاء على الوهم الذي بمقتضاه تبدو هذه الغاية وكأنها لم تكتمل بعد » ومعنى هذا هو أن الفكرة المطلقة في سيرها تصنع هذا الوهم فتضع « الغير » ضد ذاتها وينحصر نشاطها في أن تغلب على هذا الوهم وتجتازه . هذا وتعتبر



الفكر المطلق عن نفسها كظاهرة ملموسة في صور ثلاث للعقل أو الروح المطلق وهي الفن والدين والفلسفة .

وإذن يصبح الجدل عند هيجل هو تطالع الفكر إلى أعلى مستوى ، ذلك المستوى الذي يسمح لذلك الفكر برؤية ذاته ومعقوليته الخاصة في صورة عامة نمائية لكل شيء . وعلى ذلك يمكن تفسير ثلاثية الجدل على أنه يتضمن :

- ١ - معقولة مجردة .
  - ٢ - الغير المجرد للمعقولة .
  - ٣ - معقولة ملموسة أو معقولة تجاوزت للغير أو امتصته .
- ويرى هيجل أن الفكرة المطلقة تؤدي إلى النتيجة المطلقة كما يرى أن هذا الفكر يصل إلى النتيجة المطلقة في مراحل جدلية ثلاث :

- أ - الشعور وبه يواجه العقل موضوعات تبدو له غريبة عن ذاته .
- ب - الشعور الذاتي وبه يواجه العقل موضوعات هي صور منعكسة لذاته وهي العقول الأخرى أعضاء الجماعة العامة .
- ج - العقل وهنا يكشف العقل غربة الأشياء بحيث يرى فيها في النهاية شروط ذاتيته المعقولة .

وبالنسبة للشعور يبدأ هيجل « أ » بالتبين الحسي وهو شبيه بالمعرفة الأولية التي يتكلم عنها رسل Knowledge by acquaintance وهنا تعرف الشيء مباشرة بدون خصائصه وعلاقاته مع الأشياء الأخرى . « ب » ثم نحاول معرفة هذا الشيء بخصائصه وعلاقاته مع الأشياء الأخرى وهذا هو

الإدراك الحسى Sense - perception . (ح) ثم تنتقل إلى المعرفة العلمية  
للشئ. أى معرفة القوانين العلمية التى تكمن وراءه وهذا هو الإدراك العلمى  
Scientific understanding وهنا يظهر العقل وراء الأشياء ، ويكشف عن  
الشعور الذاتى الاجتماعى ذلك لأن ما يكشف عنه العقل فى مجال العلم توافق  
عليه سائر العقول والعلم فى نظر هيجل هو التعبير المتقدم عن الحياة الاجتماعية  
وبذلك تصبح الأنا نحن كما أن نحن تصبح الأنا .

وبالنسبة للشعور الذاتى يعطينا هيجل تخطيطا لمختلف الصور البدائية للحياة  
الاجتماعية وصراع الحياة والموت . وهنا نجد الصراع بين الأقوى والأضعف  
ثم الصراع الطبقي ، والصراع بين الأغنياء والفقراء وبين السادة والعبيد  
وبه قول هيجل إن الشعور الذاتى ينطوى على الطرفين . ولقد ذهب هيجل  
أن الشعور الذاتى ينطوى على الطرفين ولقد درس هيجل ثلاث مواقف  
تاريخية تبين سير الجدل : الرواقية والشكاك والمسيحية . فبينا نجد حرية  
داخلية مطلقة للذات المعقولة عند الرواقيين وبذلك يصبح الامبراطور مثل  
العبد الرقيق نجد أن الجدل يقودنا إلى الطرف الآخر الذى يتمثل عند الشكاك  
فى الشك فى كل تقابل نظرى أو عملى للحرية وغيرها فالشكاك لا يقبل الحس  
أو الأخلاق أى لا يقبل ما هو مادى أو ما هو معنوى وهذه الثنائية بين  
القبول الرواقى والرفض المتمثل فى الشكاك إنما تظهر بوضوح عند المسيحيين  
فى إيمانهم بعالمين عالم الحس والعالم الآخر ولكن الإصلاح المسيحى يرى فى  
الله منتهى العالمين ومن ثم ثلاثى الثنائية فى وحدة أعلى وهذه مرحلة أخيرة  
من مراحل الجدل .

ثم يأتى دور العقل وليست طبيعة العقل المثالية هى أن يجعل من الأشياء

مجرد أفكار له كما فعل باركلى بل إن المثالية هنا هي الثقة في النفاذ  
المعقول للعقل في العالم .

أما عن الصيرورة فيقرر هيجل بأن فكرة الوجود وكذلك فكرة  
اللاوجود فكرتان فارغتان لا تحتوى لهما والانتقال من الواحدة إلى الأخرى  
هو ما يسمى بالصيرورة . ولكن كيف تحدد هذا الوجود إذ يجب أن ندخل  
على الوجود تعينا أو تحديداً ، ولا يكون هذا إلا إذا أضفنا صفة أو كيفية  
للموجود وهذه الكيفية هي التي تسمح له بأن يكون شيئاً ما والكيفيات توجد  
جميعاً في الموجود الواحد وهي التي تسمح للموجود بأن يرتبط مع غيره من  
الموجودات الأخرى وأن يجد مكانه بينها فكان جميع الكيفيات توجد في  
الموجود الواحد بالقوة ، ووجود جميع الكيفيات في الموجود هو الذي يسمح  
بتحول الموجود ولكن هنا تواجهنا مشكلة اللامحدود وهنا يقول هيجل أن  
التركيب المشتمل على الوجود الخالص والتعيين أو التحديد إنما يسمح  
بالانتهائى في دائرة الشيء نفسه ومن أجل وجوده being For itself فالشيء  
كلما تغير كلما تحققت ذاته بدرجة أكبر .

وعندما نصل إلى فكرة ( الشيء لذاته ) نتجاهل التميزات الكيفية  
ويصبح الشيء أو الفكرة وحدة تختلف عن غيرها عدداً . والجدل يرى في  
هذا الموقف التصورى بذور مقولة الكم حيث نجد الأشياء وحدات مستقلة،  
ولكن هذه الوحدات لا تبقى هكذا منفصلة ، فلا تلبث أن تذوب في بعضها  
وترتبط بخيوط فيما بينها وحينذاك تنتقل إلى مقولة الكم الخالص حيث  
يفترض اتصال الوحدات ما يقع وراءها من اتصال وحيث يفترض  
الاتصال أيضاً وجود الاتصال الممكن . وبذلك يكون لدينا وحدات

غير منفصلة قابلة الزيادة حتى تصل إلى وحدة غير منفصلة بالمرة في آخر الأمر .

وخلاصة القول أن الفكرة المطلقة عند هيجل ليست بعيدة أو متعالية بل هي فعلية وحاضرة ، وكذلك لا توجد الفكرة المطلقة أو الشعور الذاتي إلا في الإنسان كما أنها هي العلة الغائية لكل شيء .

ح — المنطق عند هيجل :

قسم هيجل المنطق وهو لباب منهجه الديالكتيكي وميتافيزيقاه إلى ثلاثة أقسام : الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهية والثالث مذهب الفكرة الشائعة notion .

ومذهب الوجود يتناول المقولات التي لا تتناول إلا ما هو هناك بشكل مباشر ، وهنا نجد أنفسنا أمام الوجود المحض الذي يتضمن تعينا أو تحديداً . وفي مذهب الوجود لا بد من ظهور المقولات المختلفة فهناك أولاً مقولة الكيف ويكتسب الوجود عن طريقها شكلاً معيناً بعينه ويتصف بصفات معينة ، والى هنا طبقاً للمنهج الهيجلي يؤى بنا البحث عن مقولة الكيف إلى التفكير في ضد هذه المقولة أى يؤدي بنا إلى مقولة الكم ، ولكننا لا نستطيع عن طريق الجدل أن نقف عند هذين المقولتين بل يجب أن نؤلف بينهما ، وهنا تظهر مقولة جديدة تربط الكيف بالكم ألا وهي مقولة القياس . والأهمثلة على هذا كثيرة عند هيجل منها انتقال العصب إلى السائل إلى الحالة الغازية ، والتحولات الفعائية من نعمة إلى أخرى مع طول الأوتار أو قصرها ، والتحولات في نظام الدولة ونوع الحياة مع التنوع في السكان والبيئة ... الخ .

ولقد ستغل الماركسيون فكرة هيجل عن تحول الكم الى الكيف في

إيضاح كيف تؤدي التعريفات الاجتماعية الصغيرة على طول المدى إلى ثورات رئيسية أو أساسية .

هذا ويرى هيجل أن الانتقال من فكرة الوجود الخالص إلى فكرة الوجود المتعين إنما يكشف لنا عن مقولة الصيرورة والوجود المتعين ينقلنا إلى الوجود لذاته الذي يتضمن صفات الموجودات الأخرى التي كانت متضمنة ( بالقوة ) في الوجود المتعين .

ويقول هيجل أن النظر في مذهب الوجود Doctrine of Being يقودنا مباشرة إلى النظر في مذهب الماهية Aocme of Essence . وفي مذهب الماهية يقرر هيجل أنه سوف يذهب إلى أبعد من تقرير الكيف والكم وما يظهر من الأشياء لكي يتغلغل إلى صميم الأشياء . ويرى أن أول ما يقابلنا في هذا الصدد هو مبدأ الذاتية والمكن الجدل لا ينقله من مبدأ أو مقولة الذاتية هذا إلى مبدأ أو مقولة الاختلاف ثم يجد الجدل نفسه أمام السبب فيذهب إلى النتيجة كما ينتقل من الإيجاب إلى السالب ومن الشيء لخصمه وهكذا . وهنا نحن لا نقبل الأشياء كما هي ونبحث عن كمها وكيفياتها وإنما نحاول أن نبحث عن أصدادها ومقابلاتها المختلفة فنحن هنا إذن أمام بحث أعمق وأقوى وفيما يتعلق بالوجود الظاهري يناقشه هيجل من ناحية الصور الثلاثة للعلاقات الأساسية :

(١) علاقة الكل بأجزائه (٢) القوة والتعبير عنها

(٣) الظاهر والباطن

١ - من حيث العلاقة الأولى نحن نميل إلى أن تؤلف الكل من أجزائه



أو نرد الكل إلى أجزاء. ولكن هذا غير ممكن .

٢ - وإزاء هذا يلخص باتجاه الجدل إلى القوة والتعبير عنها ولا يمكن أن يقال بأن القوة انحنأت أو ضاعت في تعبيراتها ولكنها فاعلة وحاضرة في التعبير عنها ، ولكن الجدلي يلاحظ أن التطابق غير كامل بين القوة وتعبيراتها لأن القوة لا تستطيع أن تعبر عن نفسها بدون شروط وبذلك تسلبها هذه الشروط التطابق التام مع تعبيراتها .

وعلى هذا ينتقل هيغل إلى العلاقة الثالثة وهي علاقة الظاهر بالباطن وهنا نجد أنفسنا أمام علاقة متعقدة حيث نجد ماهية شئ محتوية على جميع الشروط التي يمكن أن تدفعها إلى الظهور بطرق مختلفة .

ثم يتكلم هيغل بعد كلامه عن مقولة الذاتية والاختلاف على مقولة الفعل ، ويربط هيغل فكرة الفعلية actuality بأفكار الجهة الثلاث الاحتمال The possibility والإمكان The Contingency والضرورة The necessity إن ما هو فعلي لا يعتبر تصورا لاقيض الذاتي لما هو ممكن، ذلك الممكن الذي يبدو كذلك لأنه قائم بذاته سطحيا أو بطريقة صناعية Suprificially وأنه قد انتزع من الشروط المكاملة له . إن ما هو فعلي يتضمن ليس فقط الإمكان الباطن للقيام بذاته بل أيضا تجويع الشروط الخارجية الكاملة التي بدونها يكون في الحقيقة مستحيلا . وبفس الطريقة فإن ما هو فعلي ليس هو مجرد حدث أو ممكن وعلى ذلك فهو مستمد من الواقع ويجب أن نتذكر هنا بعدد الفعل عبارة هيغل الشهيرة بأن ما هو فعلي هو واقعي وما هو واقعي هو حقلي .

وبهذا يقودنا البحث في مذهب الماهية عند هيغل إلى مقولات الاختلاف

والفعل والذاتية . ولكن جوهر هذا المذهب يقوم في انتقال العقل إلى وراءه .  
أو تقيض ما يظهر لنا عن طريق مذهب الوجود .

وهنا يبقى ضروريا أن ننقل إلى مذهب الفكرة الشاملة The doctrine of notion . وإذا كان الفكر في المذهب الأخير يتضمن الشمول العام فإن الفكر في المذهب الأول بعد بمثابة الإيجاب بينما يعد في المذهب الثاني بعد بمثابة السلب . وبمعنى آخر يصبح هذا المذهب جامعا بين المذهبين السابقين أو يصبح هو الفكرة التي أثبتتها مذهب الوجود ودخلها الوسيط أو السلب عن طريق مذهب الماهية فأصبحت فكرة أشمل وأعم .

رابعا : بين هيغل وهيرقليطس

لقد اتضح لنا من استعراضنا لموقف هيغل الفلسفي كيف أن فلسفته  
النهائية إنما تعتبر إلى حد ما مزيجا من الكافطية والهيرقليطية :

٢ - فقد استغل فكرة الضرورة عند هيرقليطس استغلالا تاما وقد  
تمثل هذا في ثورته على المنطق الاستاتيكي القديم ، وفي وضعه لمنطق حركي  
يعتبر الوجود مجلي للحركة الدائمة وللغير المستمر والذي يبنى في حقيقته  
على الانتقال من الوجود إلى اللاوجود .

وحيث تؤدي بنا الفكرة فيه إلى تقيضها ثم تتحد الفكرة والتقيض في  
فكرة أشمل وهذه الفكرة الجديدة توصلنا إلى تقيضها ثم إلى فكرة أكثر  
شمولا وهكذا حق ينتهي بنا الجدل إلى المطاق : هذا الجدل الذي يقوم على  
فكرة الأضداد ويرى هيغل أن هذه الحركة الانتقالية من الشيء إلى ضده  
هي التي تعطي لنا معنى الضرورة وهو يشير إلى مفهوم الضرورة بصفة

أولية حينما يحلل معنى فكرة الوجود وفكرة اللاوجود ويثبت أنهما فكرتان  
فارغتان ثم ينتهي إلى القول بأن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو الذى  
نسميه بالضرورة .

وهنا نلاحظ كيفية جديدة دقيقة بارعة اكتشفها هيجل فى مفهوم الضرورة  
عند هيراقليطس وذلك أن هذا الأخير كان يريد أن يميز هذه الحركة  
الدائمة أى ذلك الفعل الدائم عن تأثير الأشياء المتحركة أى أنه لم يكن  
يتكلم عن أشياء تنطبق عليها مقولة الحركة بل هو يتكلم عن حركة دائمة تصنع  
الأشياء وتخلقها أى أنه كان يريد إثبات الفعل الخلاق للضرورة فى ذاتها .  
والكى يؤكد هيجل هذا المعنى نراه يعطى لنا مثالا للضرورة ينتهى منه أى  
معنى للشبئية أو أى مدلول فكرى . وهذا المثال هو مثال الوجود واللاوجود  
فهما فى نظره فكرتان لا محتوى لهما أى أنها لا يمكن أن ينطويا على أى مدلول  
شئ . أو فكرى وبذلك تصبح الضرورة التى تعبر عن الانتقال من الوجود  
إلى اللاوجود - تصبح - فعلا فريدا غير مرتبط بالموضوعات أو الأشياء .  
أى بمعنى أنه غير خاضع لها بل هى التى تخضع وتكون بنيتها بواسطة .

٢ - وإذا كان هـ - هيراقليطس قد تكلم عن الصراع بين الأضداد  
Poleno وأشار إلى أن هذا التضاد وذلك الصراع إنما يذوب فى الكل  
الواحد فى سياق المادية التى هى أساس المذهب عند هيراقليطس باننا نجد  
الديالكتيك الهيجلى يعتبر الفكر قوام الحقيقة وتبدو الحقيقة كوحدة عضوية  
تظهر أجزاؤها مفصلة وانفصلا فى الحقيقة تكون مترابطة بحيث يبدو  
الكل مثلا فى كل جزء . وهذه الحقيقة انترابطة أو الوحدة العضوية الفكرية  
هى وحدة تضاد كما تظهر لنا فى مجرى الحياة العادية وكما يتوهمها العقل

العادي الذي يرى التناقض بين أجزاء الكل الواحد مع أن الظاهر الشاملة الكلية  
لعطى لنا كلا ينفى معه كل تناقض . وقد بين هيغل كيف ينتهي هذا  
التضاد والصراع بين الأضداد إلى وحدة شاملة وذلك عن طريق أساليب  
الثلاثي الأطراف فإنا نجد الشيء وضده يتحدان ثم يظهر مركب منهما وهو  
شيء آخر جديد لا يثبت أن يظهر ضده حتى نصل إلى الحقيقة المطلقة أو  
المطلق وهو يمثل تمام الانسجام بين الأضداد .

والواقع أن هيغل يتفق مع هيراقليطس في فكرته عن الصراع بين الأضداد  
أى بين الوجود واللا وجود وكذلك في قوله بانحازهما ولكن يختلف عنه في  
الطرف الثالث لعملية الجدلية وهو المركب من الشيء وضده . ويظهر أن  
هذا المركب لا يمكن أن يعتبر من إنتاج تفكير وحده بل لابد من التحويل  
على التجربة في صياغته ووضعها ويمكن التجاوز عن هذا المقدر إذا وضعنا  
هذه الجزئيات في نطاق فلسفة هيغل نأكلها حيث أننا نجد المفكر هو  
هو الحقيقة فكل ما هو واقعي / هو تفكيرى وكل ما هو تفكيرى فهو واقعي  
كما يقول هيغل .

٣ - بينما نجد هيراقليطس يتكلم عن الواحد الذي يتضامن كل شيء  
ويصدر عنه كل شيء ويعود إليه كل شيء ، نجد هيغل يستلهم هذه الفكرة :  
فالمطلق عنده روح حية شاملة تنبثق منه الأشياء الجزئية وقوامه ضرورة  
مطلقة ، وهذا المطلق كان فكرة خالصة زلية هبطت إلى الطبيعة حيث تحول  
إلى لاشعور ثم ماد فاستيقظ في الإنسان وهو يحقق نفسه فيما ينشأ في العالم  
من نظم اجتماعية ودين وعلم يزداد بهذا كله ثراء وان كنا لا نثبت أن يعود  
إلى نفسه مرة ثانية . ولا شك أن ربط فكرة المطلق بالإنسان إنما تعنى أن

المطلق عند هيجل تكوين استمولوجى على الرغم من أنه يصر على تشخيصه  
أى على كونك بدينية لكنى ينتهى إلى القول بموضوعيته أى بموضوعية الديالكتيك  
الذى يقضى بنا إليه . والواقع أنه مهما أجهد هيجل نفسه فى التذليل على  
موضوعية بنائه الفلسفى فإنه ان يصل أبداً إلى نسق الموضوعية الذى يجده  
عند هيراقليطس فهو قد ربط بين الواحد والمادة وأفرغ الواحد من كل  
محتوى استمولوجى الأمر الذى يقترب كثيراً من الموضوعية . وهذه سمة  
فريدة فى مذهب هيراقليطس لا نكاد نجدها بعد ذلك إلا عند كارل ماركس  
فما يسميه بالمادية الجدلية .

٤ - ولعلنا نلاحظ أن مثاليه هيجل المطابقة لا تعترف بالوجود المادى  
الكثيف من حيث أنه يؤكد فى النهاية أن الوجود الحق إنما يتمثل فى الفكرة  
المطلقة . بينما نجد من ناحية أخرى أن هيراقليطس يقيم الوجود على أساس  
المادة فيرجع العناصر كلها إلى النار . ومن ثم فعلى الرغم من قيام المذهبين على  
أساس فكرة الضرورة إلا أنهما يختلفان فى النظر إلى الوجود  
وفيما تسفر عنه الضرورة من موجودات عقلية عند هيجل ومادية  
عند هيراقليطس .

٥ - بلى أن نبحث عن القانون الأزلى Logos الذى يتكلم عنه  
هيراقليطس وهو المحرك الذى حال بين مذهب هيراقليطس والوقوع فى  
دوامة الشك السوفسطائية . ونجد صورة لهذا القانون عند هيجل فى تلك  
التنظيمات الداخلية التى تنطوى عليها الفكرة المطابقة وكذلك فى الحركة  
الثلاثية المنظمة للديالكتيك الهيجيلى .



٦ - أما عن فكرة الأدوار اللامتناهية التي يحكم منها هيراقليطس فأننا نجد في مراحل الجدول الهيجيلي المتتابة والمتواصلة صورة تقريبية محدثة للأدوار اللامتناهية على الرغم من أن هذه الأدوار تنفسح في اتجاه مفتوح إلى أبعاد لا متناهية بينما ترقى مراحل الجدول السام تدريجيا لكي تنتهي إلى الفكرة المطابقة التي تعبر عن الحقيقة الشاملة .

والخلاصة أن الموقف الهيجيلي إنما يعد صورة مثالية محدثة لمذهب هيراقليطس المادي القديم .

## المبحث الثانى

### الموقف الماركسى ومذهب هيراقليطس

إذا كان مذهب هيجل قد أُماد — ياغة للمذهب الهيراقليطى بصورة مثالية فإِنما نجد له صورة أخرى معاصرة ذات طابع مادى بمقتضى كارل ماركس وأنجلز .

قبعده أن تفلسف كارل ماركس فى مطامح حياته على الطريقة الهيجليانية ، لم يلبث أن تحول عنها بعد ذلك بعد قراءته لفيورباخ فياصوف للادية فى القرن التاسع عشر ، وأيضاً بعد أن عاش بنفسه فى خضم الصراع الاجتماعى العنيف الذى نتج بالضرورة عن حركة الانقلاب الصناعى فى ذلك القرن .

وسنرى فى عرضنا لحركة ماركس كيف أنه يؤكد باستمرار التزامه بضرورات المنهج العلمى وأنه يريد أن تكون فلسفته اجتماعية على نسق العلوم الوضعية من حيث المنهج فينحصر دور العالم الاجتماعى فى رصد أبعاد التجربة الاجتماعية والكشف عن قوانين سيرها ، ولهذا فقد سجل ملاحظاته الأولى عن الطبيعة فأشار إلى أن نمت تطورا وحركة كبرى تندفع إلى الأمام محافظة على سيرة التقدم ، وأن محرك هذا التقدم هى الحاجات للادية الأساسية للإنسان ، فأساليب إنتاج هذه الحاجات للادية هو المحرك الأول للتطور ، ولكن هذه الحركة الكبرى إنما تحدث بصورة صراع بين الأضداد ينتج عنه تحول من مرحلة إلى أخرى سواء فى الطبيعة أو فى الإنسان والمجتمع ، وسنرى أن ماركس يستخدم هنا ثالوث الديالكتيك

الميجلى بعد أن يصبغه بالصبغة المادية ثم يطبقه على المجتمع وتطوره فتخرج لنا للمادية التاريخية بقوانينها الثلاث .

ولقد امتدح الاشتراكيون العلميون مذهب هيراقليطس لأنهم وجدوا أن هذا الفيلسوف المتقدم قد كشف عن مسار التطور المادى للكون والإنسان بطريقة علمية قبل أن يظهر المنهج العلمى بصورة حديثة ، فهو الذى أشار إلى حقيقة التغير الأزلى المستمر فى نطاق مادية العالم ، وتسكلم عن قانون أزلى يتنظم الوجود بأكمله . وقد اعترف الماركسيون بفكرة القانون الضرورى أيضا . وبينما يقف هيراقليطس عند حدوده للعالم بالمادية نجد أن هؤلاء الاشتراكيون يذهبون إلى أبعد من هذا فيقررون أن ما نسميه بأرواح أو بنفوس أو بذوات روحية مجردة ليست فى حقيقة أمرها سوى تركيبات فوقية من المادة .

على أن النتيجة الحقيقية لمذاهب هيراقليطس فى نظر الماركسية إنما ترجع - فضلا عن فكرة الصيرورة - إلى استخداهم لفكرة الصراع بين الأضداد هذه الفكرة التى حينما تكتسى باللون الاجتماعى تتخذ كسلاح إيديولوجى فى يد البروليتارىأ لكسب حقوقها المشروعة فى مواجهة الطبقات المستغلة . وبذلك يتحول الصراع بين الأضداد إلى صراع إيديولوجى بين الطبقات الاجتماعيه ، وهذا الصراع الاجتماعى يلعب دورا أساسيا فى التطور الاجتماعى .

وسنرى أيضا أنه بينما وصل هيراقليطس فى مذهبه إلى أقصى أبعاده للمنطقية من حيث قوله بالادوار اللامتناهية المتداخلة نجد ماركس يقف عند المرحلة الشيوعية وكأن الصيرورة تحوات عنده إلى ثبات فيظل المجتمع

الخيوعى على حاله ولكن النتيجة الحتمية للمذهب هي أن يستمر فعلى  
الضرورة فتتقضى على للرحلة الخيوعية لتعود الدورة من جديد وهكذا .

هذا هو البعد الحقيقى لمذهب هيرقليطس الذى لم تتمنى للاركية  
معه لضرورات اجتماعية إيديولوجية يوتوبية ، فكأن تنكر الماركسيين  
للاستقالة الطبيعية للمذهب المادى الحركى عند هيراقليطس قد أفضى بهم  
إلى موقف يوتوبى نظرى سبق لهم إبطاله من قبل .

## الفلسفة الماركسية

وعلى ضوء هذه المقدمة التمهيدية نعرض لأبعاد الفلسفة الماركسية لكي  
توضح لنا حقيقة الارتباط بين مذهب ماركس ومذهب كل من هيجل  
وهرقليطس .

والواقع أن الفلسفة الماركسية ليست من قبيل مواقف الترف الفكري ،  
أو نتاجا لعقيدة فلسفية منعزلة استلزمته مناقشات المدارس الفلسفية . بل إنها  
تعتبر على العكس من ذلك عملية تاريخية تركيبية كبرى جاءت نتيجة حتمية  
لتطور الاجتماعي والعلمي في العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، ومن هنا  
جاءت مسحة العلمية التي يتمسك بها أصحابها . فإذا أردنا تغيير الواقع -  
كما يقولون يجب أن نفهمه علميا ، ولا نستطيع أن نفهمه علميا إلا إذا سلمنا  
بحدائثه (١) ونحن في هذه الحالة ان نخترع أشكالا حركية بل سنكشف (٢)  
عنها فقط كما يفعل علماء الطبيعة في الكشف عن قوانين سير الظواهر .  
فالمفهوم المادي للعالم إذن هو تصور الطبيعة كما هي دون إضافات غريبة عن  
تلك الطبيعة (٣) وليست الفلسفة الماركسية شيئا سوى المفهوم العالي للطبيعة كما  
هي كذلك أي من حيث واقعها المادي .

- 
- (١) يقول «إنجلز» لكي نجعل من الاشتراكية علما يجب أن نقيمها على أساس  
الواقع « راجع مختارات من ماركس وإنجلز «الاشتراكية الخيالية والعلمية» ص ١٢٨  
وكذلك يقول نحن ندين لماوكس هذين الاكتشافين العظيمين لمفهوم المادي للتاريخ  
وكشف سر الانتاج الرأسمالي من خلال فائض القيمة . . . المرجع السابق ص ١٣٦
- (٢) إنجلز «أرد على دوهرنج» ص ٥٥ طبعة باريس ١٩٥٥
- (٣) إنجلز «فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» عن كتاب سينان  
والمادية الجدلية والمادية التاريخية « ص ١٥ الطبعة الاجتماعية باريس ١٩٥٠



والمادية الجدلية هي جوهر الفلاسفة الماركسية ، فإذا كانت العلوم الخاصة  
كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الاحياء وعلم الميكانيكا الخ ، تدرس قطاعات  
خاصة من الواقع المادى فإن الماركسية من حيث هي جدل تدرس القوانين  
العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية إلى  
الفكرة ، مارة بالطبيعة الحية والمجتمع ، وليست هذه القوانين مشتقة من  
الفكر أو الخيلة ، بل إن تقدم العلوم هو الذى ساعد وجعل من الممكن  
اكتشاف هذه القوانين وصياغتها <sup>(٤)</sup> . وإذن فعلى الرغم من أن المادية  
الجدلية ليست هي والعلوم شيئا واحدا ، إلا أنها لا يمكن أن تنفصل عن  
العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة . ولأن كلا منها يكشف عن سير الجدل  
فى الطبيعة ، أما المادية التاريخية فإنها عبارة عن تطبيق مبادئ المادية الجدلية  
على تطور المجتمع . وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أى « الاشتراكية العلمية » إنما  
تقوم أصلا على ( المادية الجدلية ) و ( المادية التاريخية ) يقول ستالين ( إن  
الماركسية هي علم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع ، أى علم ثورة الكتل  
المستقلة ، وعلم انتصار الاشتراكية فى كل البلاد وعلم بناء المجتمع الشيوعى <sup>(١)</sup>  
وهى الفلسفة الثورية للبروليتاريا التى تفترض أساسا وجود حزب ثورى  
ليتحقق الانتصار على البورجوازية .

وإذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيرا من الآراء الشائعة  
فى عصره إلا أنه قد أدخلها فى سياق جديد بحيث انسجت بطابع فلسفته  
الجديدة على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة فى فلسفته : من حيث أنها

---

(٤) جورج بوليتزر : المبادئ الأساسية لفلسفة ماركس ص ٢٣ ترجمة سماعيل المهداوى

(١) م. س. ، ص ٢٢ وما بعدها . كذلك فى الماركسية وهام اللغة لستالين ص ٥٩

فلسفة ذات طابع طبقي ، وأن لها دورا تلعبه في الحياة الاجتماعية إذ أنها تعبر عن مصالح طبقة البروليتاريا وتشد من أزرها في صراعها من أجل تحقيق عدالة التوزيع في ظل نظام اشتراكي حتى الظهور ، وتقوم على افتراض وجود وحدة عضوية من الجدول والمادة .

وقد اكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين ، الذي طهر ثورة البروليتاريا ضد الامبريالية . وتحقق على يديه التحول إلى الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي . كما أسس الحزب الشيوعي ليكون دامة التحول إلى الشيوعية ، وقد عمل كل من ستالين وخروشوف على تمهيد الطريق نحو الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وفي النطاق الدولي ، على أن ( الاشتراكية العلمية ) ستبقى مدبنة لكل من ماركس وانجلز بالدعاة القوية التي وضعها ألاما وهي ( المادية الجدلية ) التي ترجع إلى أسلوب المثاليه الألمانية في الجدول بالإضافة إلى النزعة المادية التي سيطرت على الاتجاهات العلمية والفلسفية في أوروبا في القرن التاسع عشر بتأثير الثورة الصناعية واستخدام المنهج التجريبي .

### المادية الجدلية :

نبين لنا إذن كيف أن الموضوع الرئيسي للمادة الجدلية هو حل المشكلة الأساسية في الفلسفة ، أي علاقة الفكر بالوجود أو الروح بالمادة . فما هو معنى المادة وما هي صورها .

### ١ - المادة وصورها ( المادة البعثة )

ان مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامة للأشياء والظواهر وهي حقيقتها

الموضوعية ، أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعي مستقل عن شعورنا بها ومع هذا - أى مع استقلالها عنا - فإنها تنعكس على شعورنا ، فمقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعي كله ، وهى بهذا الوصف ، مقولة أولية للمعرفة . ويقول لينين عن المادة (إن المادة مقولة فلسفية تصف الواقع الموضوعي الذي يعرفه الإنسان عن طريق الإحساس<sup>(١)</sup>)

وإذا كان العلم يكشف لنا - فى مراحل تطوره - عن صور مختلفة للمادة فإن ذلك لا يعنى أن المادة تتلانى بل يعنى كما يقول لينين<sup>(٢)</sup> - « اختلاف مواقفنا العلمية من «وحدة» المادة ، فبالأمس كانت (الذرة) هى الوحدة ، واليوم أصبح (الأيكترون) هو الوحدة ، وغدا ستكون شيئا آخر ، وستبقى المادة بمفهومها الفلسفى العام من حيث أنها تشكل وجودا موضوعيا خارجا عنا »

اذن يتضح لنا أن العالم مادى محض ، وكل ما يوجد فيه إنما يعبر عن صورة من صور المادة ، ولكن المادة ليست جامدة ساكنة بل هى تتحرك فى الزمان والمكان ، وعلى هذا فالصور الأساسية للوجود المادى هى الحركة والزمان والمكان .

(١) الحركة : لا توجد المادة إلا فى حركة ، والحركة هى التى تكشف عن وجود المادة ولقد برهنت على ذلك وقائع الحياة اليومية ونظور العلوم والتجربات المتعددة .

---

(١) راجع Lenin. Materialism and Emperio - criticism p. 130

(٢) Lenin, Collected work, Vol - 14 p. 362

يقول انجلز ( ان الحركة هي أسلوب وجود الماده فلا توجد مادة بدون حركة ) (٣) وهذه الحركة أزلية ومطلقة، أما السكون فنسبى مؤقت وللحركة صور كثيرة كشفت عنها المادية الجدلية : فشمت حركات ميكانيكية وفيزيقية وكيمائية وبيولوجية واجتماعية ، وقد ربط انجلز كل حركة من الحركات بصورة معينة من صور الماده ، فربط مثلا الحركة الميكانيكية بالاجرام السماوية والأرضية . والحياة الاجتماعية - أى تاريخ المجتمع الإنسانى ليست سوى صورته عليا لحركة الماده تختلف اختلافا جوهريا وكيفيا عن صور الحركات الأخرى ، وقد ظهرت بقيام المجتمع الإنسانى وتميزت بعملية الانتاج المادية التى تحدد جميع أشكال الحياة الاجتماعيه وعلى الرغم من تنوع صور الحركة إلا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع الى الوحدة المادية للعالم ، وإلى أن الصور السفلى من الحركة تظهر متضمنة فى الصور العليا منها ومع ذلك فلكل حركه طابعها الكيفى الذى يميزها عن الحركات الأخرى .

وإذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق ، ولكل صورة كيفية خاصة بها ويمكن تحويل صور الحركة بعضها إلى البعض الآخر ، وعلى الرغم من انطواء الحركات العليا على الحركات السفلى إلا أنه يستحيل إرجاع الصور العليا منها إلى الصور السفلى ، وهذا هو مجمل النظرة المادية الجدلية للحركة التى ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة .

### ج - المكان والزمان :

إن للمكان والزمان صورتان كليتان لوجود الماده فوجود الأشياء فى

(٣) انجلز ضد دوهرنج ص ٨٦ - موسكو ١٩٥٩

لأنه كان يعنى أن للأشياء امتدادا يسمح لها بأن تشغل خيزا ما بين موجودات العالم الأخرى . ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الأشياء وتعاقبها في الواقع ، وحلول أحدها محل الآخر ، وكل واحد منها له ديمومة خاصة duration أى استمرار زمنى خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضا ينتقل من مرحلة إلى أخرى في تطوره ، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمانية في الوجود المادى .

على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمان والمكان هو استقلالهما عن الشعور الإنسانى وذلك يعنى أن لهما وجودا موضوعيا وأنهما لا ينفصلان عن المادة المتحركة .

#### المادة ونحوها إلى شعور :

ليس الشعور أو الفكر سوى مادة فى أعلى درجات تنظيمها الذى يتمثل فى مخ الإنسان الذى يعكس الواقع المادى ، فالفكر أو العقل أو الشعور إذن هو حصيلة تطور بعيد المدى للمادة .

Man's consciousness is a special property of highly organized matter, the brain to reflect material reality <sup>(1)</sup>

والأفكار ليست سوى انعكاسات صور العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يرجع تكوينه إلى المادة وتطورها ، وليست الأفكار إذن مادية بحتة كما يقول دماء المادية الساذجة بل تحمل طابعا كينيا جديدا اكتسبته خلال عملية التطور الجدلية - على الرغم من أنها ترجع فى نشأتها الأولى إلى أصل مادى . يقول ماركس : « إن كل ماهو فكرى ليس شيئا آخر غير انعكاس



العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يترجم هذا الانعكاس إلى صور الفكر<sup>(٢)</sup>

فكيف إذن تم تكوين العمور أو العقل خلال تاريخ الإنسانية ؟

إن المادة تنطوى فى داخلها على قدره تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب  
للؤثرات الخارجية ، فتستجيب لطروف البيئة للمادية وتعمل على التكيف  
وفق حاجاتها ، أو بمعنى آخر كما يقول واوين : إن البيئة والحاجة والوظيفة  
هى التى تعمل على تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع  
ما أعدت له أعضاء الكائن الحى من عمل .

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل - أى إنتاج القيم للمادية - هو  
العامل الأساسى فى تطور جسم الإنسان وأعضائه ، وإذن فالعمل هو الذى  
يخلق الإنسان أى أن النشاط الإنسانى هو الذى استازم تكوين أعضائه  
وحواسه بصورة معينة بحيث تتلاءم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة شعوره  
خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور المادى ، وحينما اكتمل بناء العمور  
أو العقل لم يعد فى قدرته أن يعكس صورة العالم الموضوعى فحسب بل  
ويبدع صوراً أخرى متولدة عنها .

وهكذا أمكن للمادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الإنسانى  
وأن تكون له كنيه خاصه تميزه عن صور المادة الأولى ، وبذلك تحمل  
المادية الجدلية مشكله التناقض الأساسى بين المادة والعمور .

## ٢ - الجدل وقوانينه : فما معنى الجدل إذن ؟

إن الجدل يدرس العالم فى حركته الدائمة التى تكشف عن تغيره وتطوره

(٢) راجع كلرل ماركس «رأس المال» الجزء الأول ص ١٩ موسكو ١٩٥٩

فالتطور إذن هو المحتوى الأساسى لفكرة الجدول ، فكيف إذن يفسر لادبيون الجدليون هذا « التطور » ؟

إنهم يعتبرون التطور حركة تتجه عما هو أسفل إلى ما هو أعلى ، من البسيط إلى المعقد ، من القديم إلى الجديد . . . ولا يحدث التطور بشكل رتيب بل يتم على هيئة انقلاب ثورى فجائى *in a revolutionary process* أو ما يشبهه الطفرة *leap* أو كما يحدث فى التحول الكيماوى الذى يتم فجأة دون ما سابق مقدمات .

ولا تتجه حركة التطور فى خط مستقيم بل تتخذ فى سيرها الشكل الحلزونى *spiral* بحيث تنتج من هذه الحركة " سلسلة لولبية " من حلقات تكون كل حلقة فيها أكثر عمقا وخصوبة وتنوعا من الحلقة السابقة عليها .

أما المحرك الأساسى لحركة الجدلية أى لتطور فهمي التناقضات الأساسية التى تنطوى عليها الأشياء والظواهر . فنجد فى الفهم الواحد الحار والبارد الصلبة والليونة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الأنانية والغيرية ، وقد أشار قدماء الفلاسفة إلى هذا . ويعرف الشيء بالصفة الغالبة عليه فإذا تغلب الحار على البارد فى الفهم قلنا إنه حار ، وأما إذا تغلب البارد على الحار قلنا نصف الشيء بالبرودة وهكذا ...

وقد عبر للاركيبيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد فى الأشياء بقانون وحدة الازدواج صراعها الذى يعتبر القانون الأساسى لامادية الجدلية ، إذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويعطى لنا صورة واضحة من تطور العالم وتحوله .

ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) الذي يوضح خاصية التقدم اللولبي للتطور ، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائما على القديم بعد صراع لأن الجـديد يتفق مع مطالب الحياة الاقتصادية ويلتقي مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية .

هذه القوانين الثلاثة الجدلية للمادية تفترض أن العالم كل مترابط ، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الآلية للتأثر بالمنهج الميتافيزيقي التحليلي الذي سبقت الإشارة إليه .

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها <sup>(١)</sup> ليست سوى انعكاس

---

(١) نجد للمقولات بالإضافة إلى القوانين ، والمقولات التي يذكرها الماركسيون هي : مقولة المادة ، مقولة الحركة ، مقولة المكان ، مقولة الزمان وكذلك مقولات التناقض والكم والكيف والطفرة والسلب ، والجزئي والكلوي والمحتوى والصورة واللامية والظاهرة ، والملة والمعلول والضرورة والصدفة والامكان والواقع .

ويتضمن كل علم طائفة من المقولات إلى جوار القوانين ، وهذه المقولات هي التطورات العامة المستخدمة في عمليات التطور وتؤلف في مجموعها أساس هذا العلم فنجد في الميكانيكا مقولات الكتلة والطاقة والقوة وفي الاقتصاد مقولات السلعة والقيمة والنقد الفخ وفي الفلسفة كذلك مقولاتها الخاصة بها وكان أرسطو أول من أشار إليها وهي عبارة عن تعميم لتتائج العلوم وتجارب الإنسان العملية وينطبق هذا أيضا على مقولات المادية الجدلية فهي تعكس المظاهر العامة للعالم الواقعي وعلاقاته وخصائصه ، والقوانين التي كشف منها الجدول تعبر عن ترابط المقولات مثل قانون الانتقال من التغير الكمي إلى الكيفي فهو يشير إلى وحدة مقولتي الكم والكيف وترباطهما . ويشير الماركسيون إلى أن مقولات المادية الجدلية ليست من قبيل التجريد الفلسفي بل هي -

لهذا الترابط على الفكر الإنساني ، وبالكشف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم للمادى اتضح أهميتها وضرورتها بالنسبة لنشاط الإنسان وعمله .

### فما مفهوم القانون عند الماركسيين ؟

القانون يترجم عن علاقة متواترة أساسية وضرورية وعامة بين ظواهر العالم المادى ، وليس هذا القانون من صنع إله أو روح مطلق ، بل إنه ينقسم بالضرورة إلى قرحم إلى أنه يسرى ويؤثر مستقلا عن إرادة الإنسان ورغبته ، ولهذا فإن أى محاولة للعمل بطريقة مخالفة للقانون يكون مقضيا عليها بالفعل الحتمى ، كما لو حاول رائد للقضاء أن يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع إلى الفضاء الخارجى بدون التخليص أولا من حاذبية الأرض .

ويستبعد « القانون » كذلك فكرة « القدر » إذ أن « القدرية » Fatalism معارضة للقانون الطبيعى أو الاجتماعى ، وإذن فقوانين المادية الجدلية لها المسحة العلمية لوضوعية ما دامت تنطوى على سمات القانون العلمى ومميزاته .

فلنحاول إذن أن نستعرض بالتفصيل قوانين المادية الجدلية الماركسية على ضوء فهمنا لفكرة « القانون العام » .

#### ١ - قانون وحدة الاضداد وصراعها :

بعد هذا القانون عجز الترابية فى الجدل إذ أنه يكشف عن مصداق

---

= حصة الخبرات الإنسانية فى ميدان المعرفة والعمل ولعل على ذلك أن البدائى لم يكن يشعر بأنه يتخلف عن الطبيعة المحيطة به ، بينما نجد الإنسان المتحضر يشعر بتخلفه عنها ، ويرجع ذلك إلى ما تكون لديه من مقولات يدرك عن طريقها الواقع .



الحركة الأزلية وعلاها والقوة المحركة لتطور العالم المادي ، ثم أن تحليل تناقضات الواقع الموضوعي وحلها يمد مطلباً أساسياً في الدراسة العلمية وكذلك في مجال العمل .

ولقد رأينا كيف أن كل شيء في هذا العالم سواء كان شيئاً طبيعياً أم ظاهرة اجتماعية إنما ينطوي على التضاد ، فالمغناطيس مثلاً له قطبان متضادان ، والمجتمع الرأسمالي يعتمد على البروليتاريا والبرجوازية وكل طبقة منها تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تخارجها وتضادها - إذ أنها يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي وهذا هو معنى وحدة التضاد رغم صراعها . وإذا تغلبت البروليتاريا على البرجوازية فإن نظاماً جديداً يكشف عن وجوده ، هذا النظام هو الاشتراكية ، ويوجع هذا التطور الاجتماعي إلى التناقضات التي تتكشف خلال أشكال الإنتاج المادي ولا سيما بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج .

وإذن فكل ظاهرة اجتماعية وكل شيء طبيعي إنما يشتمل على طرفي تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما ولكن هذا الصراع لا يقضى على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يقضى إلى تغلب الطرف المعبّر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث تحول ، أي تتم مرحلة من مراحل تطور الواقع أو الشعور أو تطور المجتمع . وربما حدث توازن بين الضدين وحينذاك يقف التطور ويجمد ولمّا كان هذا التوازن لا بد أن يكون مؤقتاً لكي يستمر التطور .

ب - قانون الانتقال من التغيير الكمي إلى التغيير الكيفي :

بوضع هذا القانون كيف يسير التطور وهو ميكانيزم عملية التطور



ولكى نعرف حقيقة هذا الانتقال من الكم إلى الكيف الذى يشير إليه هذا القانون يجب أولاً أن نعرف ما المراد بهاتين المقولتين :

إن الكيف أو الكيفية quality ليست صفة معينة لشيء بل هي مجموع الصفات أو الخصائص التى تعطى لنا فكرة شاملة عن الشيء ككل ، فلون البرتقالة وشكلها وطعمها إذا نظر إلى كل صفة منها على حدة منفصلة عن بقية الصفات الأخرى سميت خصائص ، وإنما إذا نظر إليها من حيث هي مجموعة مؤلفة منها تسمى كيفية . فكيفية البرتقالة إذن هي مجموعة صفات مترابطة هي لونها وطعمها وشكلها .

أما الكم أو الكمية quantity فهي خاصية أساسية تتميز بها الأشياء المادية . وتنعكس درجة تطور خصائص الشيء النوعية وشدته ، وشكله وحجمه الخ ...

ويعبر عن الكمية - في العادة - بالأرقام .

وإذن فشكل الأشياء ووزنها وحجمها وشدّة ألوانها النوعية والأصوات التى تصدرها يعبر عنها عددياً وتدخل الكمية والكيفية فى ارتباط أو وحدة لأن كلا منهما يعبر عن وجه معين لشيء واحد ، ولكنها يختلفان من حيث أن التغير الكيفى يودى إلى تغير أساسى فى جوهر الشيء فيتحوّل إلى شيء آخر بينما التغير الكمي الذى يتم فى حدود معينة لا يحدث مثل هذا التحوّل الملحوظ . والفرق بين هذين النوعين من التغير هو نفس الفرق بين التغير الجوهرى والتغير العرضى الذى أشار إليه أرسطو<sup>(١)</sup> فالأول وهو التغير الكيفى يتم

---

(١) مع ملاحظة الاختلاف الأساسى بين مذهب أرسطو ومذهب كارل ماركس  
بجهد تغير الجوهرى .

فيه تحول القىء إلى شىء جديد أما الثانى وهو الكى فليس إلا زيادة أو نقصانا فى حجم الشىء .

ويضرب ماركس مثلا لنوعى التغير ، فيشير إلى أنه إذا اختلفت الملكية الرأسمالية - وهو الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالى - وحلت محلها الملكية الاشتراكية ، فان نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الاشتراكى .

ويسمى الماركسيون الحد الذى يبقى عنده الشىء كما هو قبل أن يتحول معيار وحدته الذى يعبر عن الارتباط بين الجوانب الكمية والكيفية فى الشىء ، وإذا اختلف هذا المعيار تغير هذا الشىء وتحول إلى شىء آخر . فالزئبق يبقى سائلا بين درجتى  $^{\circ} 39 +$   $^{\circ} 357$  أى أن هذا هو الحد الذى يتحقق فيه معيار وحدته ويختلف هذا المعيار قبل الدرجة الأولى وبهذه الدرجة الأخيرة فيكون الزئبق جامدا عند  $^{\circ} 39$  وقبلها ويكون غازيا بعد  $^{\circ} 357 +$  .

وعلى هذا فانه يمكن القول بأن التطور يشتمل على صورتين مختلفتين ومترابطتين وهما التغير المستمر Continuty والتغير الفجائى Leap .

أما التغير المستمر الرتيب فهو كى تدريجى تراكى ، وأما التغير الفجائى فهو تغير كيفى نوعى يقضى على القديم ويحل الجديد محله

وفى خلال عملية التطور تتراكم التغيرات الكمية تدريجيا ثم لا يأتى أن تحدث عنها فجأة تغيرات كيفية أساسية ، أى أن هذا التغير يتم على شكل طفرة .

وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى

للإباحت نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

### • - قانون سلب السلب

هذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادي ، الذي يعني مثلاً حلول الجديد محل القديم ، ولكن عملية تغلب الجديد على القديم - الصادر عنه - تسمى نفياً أو « سلباً » Negation . فالبروليتاريا رغم أنها وليدة النظام الرأسمالي إلا أنها لا تلبث أن تدخل في صراع مع البورجوازية فتقضي على هذا النظام ، ويمد هذا تعبيراً عن قانون السلب . يقول ماركس « انه لن يحدث أى تطور فى أى مجال بدون القضاء على صور الوجود القديمة » <sup>(١)</sup> .

إن تاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفى ( سلب ) للنظم الجديدة للنظم القديمة ، فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية . وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية ، ويحدث هذا بسبب عامل ينتضاف الى النظام أو الظاهرة من خارج ، بل ان النظام نفسه يعتمد على مبادئ كامنه فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ، فبالانتقال الى مرحلة ذات طابع كفى جديد إنما يتم بفضل الصراع الداخلى الذى يتطوى عليه النظام ، ذلك الصراع الذى يعبر عن تناقضات داخلية

---

(١) راجع Marx Engels " Moralising " Critique and Criticising

Morality Collected works, Vol - 4 p 297.

هي مصدر التطور وقوته المحركة . وعلى هذا فان الاشتراكية تأخذ مكان الرأسمالية ذلك لأنها تحمل تناقضاتها الداخلية النوعية .

ولا يعني السلب أن الجديد يذبح القديم كله ، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه ، فيدمجه في الجديد ويرفعه إلى أعلى لكي يتفق مع الطابع الكبير الجديد . ولكن هل يقف التطور عند إحلال جديد معين محل القديم المرفوض ، الواقع أن الجديد لا يبقى على وضعه إلى مالا نهاية إذ أنه لا يلبث أن يمهّد لظهور جديد آخر غيره يكون أكثر تقدماً منه . وعندما تكتمل أسباب ظهور الجديد الثاني يحدث سلب آخر ، وهذا ما يسمى « بسلب السلب » أي سلب الجديد الذي سلب القديم السابق وهذا الجديد الثاني سيقع تحت سلب آخر حينما يظهر جديد ثالث وهكذا تستمر حركة السلب - تبعاً لحركة التطور - إلى مالا نهاية .

وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى مالا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائماً صورة تقدمية تسمح بالزيادة المستمرة في معدل التطور الذي نجد ترجمة واقعية له في الارتفاع أو تقدم المجتمع ولا تتم حركة التطور في خط مستقيم بل في صورة لولبية تتكرر فيها المراحل السابقة بصورة أعلى<sup>(١)</sup> .

ويحدث هذا التطور اللوحي - كنتيجة لقانون سلب السلب - في العالم المعنوي وفي الحياة الاجتماعية على السواء .

---

(١) Lenin - Marx - Engels Marxism - p. 25

وبعطي لنا انجلز مثالا للتطور اللوحي في نطاق العالم العضوي فيذكر أن حبة القمح حينما تبذر في الأرض ، تنبت ساقا وهذه الساق تعبر عن سلب الحبة المزروعة ثم لا يلبث أن تظهر سنبلة على الساق تحمل حبات قمح جديدة وتعد هذه الحبات سلبا للساق ، ونجد في نفس الوقت رجوما إلى النقطة التي بدأنا منها ، ألا وهي حبة القمح ولكن على أساس جديد ، فالحبة الجديدة تختلف عن القديمة من حيث الكم إذ أنه بينما كانت الأولى واحدة نجد الآن عددا كبيرا من الحبات ، وكذلك فإن الحبات الجديدة تمثل بعض الخصائص الكيفية الجديدة التي تميزها عن الحبة القديمة وإذن فالتطور قد حدث هنا بشكل لوحي ذلك أننا قد بدأنا بحبة واحدة ولم تلبث أن ظهرت عنها حبات كثيرة . وعن هذه ستظهر حبات أخرى أكثر عددا وذلك إلى ما لا نهاية .

ويحدث التطور اللوحي كذلك في الحياة الاجتماعية ، فنحن نجد أولا المجتمع البدائي الشيوعي الذي تنعدم فيه الطبقات وتوجد فيه شيوعية ملكية أدوات الإنتاج البدائية ، ثم لا يلبث أن تطور الإنتاج أن يؤدي إلى سلب هذا النظام عن طريق مجتمع الرق الطبقي ، ثم يحل مجتمع الاقطاع محل مجتمع الرق الذي يخضع بدوره للسلب عن طريق المجتمع الرأسمالي ثم يحل الاشتراكية محل الرأسمالية وليست الاشتراكية سوى المرحلة الأولى للشيوعية :

وإذن فقد تم هذا التحول بتأثير قانون « سلب السلب » وظهر فيه الأسلوب اللوحي للتطور حيث أن التطور ينتهي إلى الشيوعية وهي تشبه المرحلة



الأولى لبداية التطور أى للشبوعية البدائية ، ولكن بصورة كيفية جديدة تحمل فى طياتها جميع صور التقدم الحضارى الذى عانته الإنسانية خلال مراحل تطورها التاريخى . ومن ثم فإن التشابه بين البداية والنهاية إنما يعد من قبيل التشابه الظاهرى الخارجى الصورى فقط إذ لا يمكن أن تقاس الشبوعية البدائية التى بدأت بها الحياة الاجتماعية بالشبوعية المعاصرة :

وإذن فالنطور يحدث من خلال سلب الجديد القديم ، والأعلى للأسفل ويتم بالطابع التقدمى ، لأن الجديد حينما يسلب القديم يحتفظ ببعض عناصره ويعدلها لكى تتلاءم مع الوضع الجديد ، وهذا يعنى أن التطور يتبع مساراً لولبياً تتكرر فى مراحلها العليا بعض خصائص المراحل السفلى .

### ٣ - نظرية المعرفة

يرى الماديون الجدليون أن الإنسان يعرف العالم عن طريق حواسه وهو يستطيع أن يحصل على صورة صحيحة عنه ، وليست هذه المعرفة مشيدة لموضوعات العالم الخارجى ، بل إن العالم الخارجى له موضوعيته الخاصة التى تجعله مستقلاً ومنفصلاً عن شعور الإنسان على الرغم من أن الشعور أو العقل الإنسانى قد تكون صورة معقدة للمادة المتطورة .

ولما كان العقل أو العمل بصورته الطبيعية والاجتماعية هو العامل الأساسى فى عمليات التحول فى الطبيعة والمجتمع ، لهذا فقد أصبحت النظرية والتطبيق مبدأ أساسياً فى الماركسية اللينينية . أى أن المعرفة الصحيحة ليست نتيجة انطواء الذات العارفة على نفسها وإجترارها لأفكارها كما يقول المثاليون ، بل هى انعكاس ضرورى الأشياء على النفس بحيث لا يكون تمت فكر منفصل

من اوراق الخارجى بل بوجود واقع خارجى ينعكس على صفحه النفس فتدركه فى تمام طبيعته المادية .

وإذن فمقياس الحقيقة لا يمكن أن يكون فطريا أو منطقيا صوريا ، بل هو يرجع فى حقيقة الأمر إلى الفعل أو العمل أى إلى « الضرورة » فى الطبيعة ، وقوة العمل البشرى فى مجال الانتاج .

فالعمل إذن هو المحك الوحيد لصحة المعرفة من عدم صحتها ، أى أن التطبيق هو مقياس صحة الفكرة . فهل تتلاقى إذن وجهة النظر البرجاسية مع موقف الماركسيين بهذا العدد ؟ <sup>(١)</sup> يبدو أن هذين التيارين أى الماركسية والبرجاسية قد صدرا بالفعل عن الفلسفة الكانتية ثم حدث تغاير بينهما نتيجة لاختلاف الادخار المذهبي العام عند كل منهما .

---

(١) راجع Fundamentals of Marxism. p pr 111-113 يرفض الماديون الجدليون دعوى مطابقة الماركسية الينبئية البرجاسية ، على أساس أن البرجاسية ترفض القول بموضوعية العالم وتفسر معرفتنا على أساس من الاعتقاد الفرزى اللاعقل ، والفكرة المركزية فى البرجاسية هى أن الانسان إنما يعمل فى عالم ليست لدينا عنه فكرة موثوق بها ، عالم هو خليط من الاحساسات والانفعالات مجرد من الوحدة الداخلية ويقوم وراء الادراك العقل . وكذلك فقد نظر البرجاءيون إلى الدين باعتباره نظاما مقيدا فى العمل يقطع النظر عن ماديته أو مثاليته ، إذ المهم أن يكون الدين ذا فائدة ملموسة فى الحياة الواقعية . وأما الماركسية فاتها — بناءا على موقفها المادى — فقد استبعدت الدين بصفة أساسية ، وسدت بموضوعية العالم الخارجى وإمكان معرفتنا له فى صورته الكاملة التى تشتمل على وحدته الموضوية .

وعلى هذا فيكون التشابه بين الماركسية والبرجاسية من حيث استناد كل منهما إلى الفعل أو العمل ليس إلا تشابها ظاهريا غيب .

## المادية التاريخية

### ١ - المضمون الجدلي للمادية التاريخية :

المادية التاريخية هي تطبيق المادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هي علم فلسفي أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية في نطاق المجتمع ، وهي العلاقة بين الشعور الاجتماعي والوجود . وسيؤدي بنا حل هذه المشكلة إلى الكشف عن الوحدة المتأصلة بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، فبينما ترى المادية الجدلية أن الوجود الواقعي الموضوعي مستقل عن الشعور ، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعي حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعي للإنسانية ، وفي كلا الحالتين نجد الشعور انعكاسا للواقع المادي الموضوعي ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور من شكل إلى آخر بطريقة موضوعية لا تدخل للشعور الإنساني في توجيهها وإنما يخضع هذا التطور لحتمية تستمد عناصرها من التنظيم الاقتصادي أي من صور الإنتاج المادي التي تعود في أشكال المجتمع المختلفة .

وقد انتقد الماركسيون محاولة جماعة من أتباع « الدولية الثانية » من عرّفوا باسم المراجعين أو المعدلين للماركسية revisionists من أشكال كارتسكي وماخ ومن بعدهم كارل أدلر .

لقد ذهب هؤلاء إلى أن المادية التاريخية لا ترتبط بالفلسفة المادية وأنه من الممكن تفسير تطور المجتمعات على ضوء المادية التاريخية بدون الحاجة إلى أساس فلسفي مادي ، فتصبح المادية التاريخية مجرد منهج لتفسير التطور الاجتماعي ، وهدفهم من ذلك أن تفصلوا بين الجدول والمادية التاريخية ، وبذلك تتفق مقولات المادية التاريخية مع آراء علم الاجتماع البورجوازي

عند الوضعيين وغيرهم . وقد أتاح هذا الفصل للمراجعين المناصرين للكانتية الجديدة أن يحلوا ما أسموه « بالاشتراكية الأخلاقية » محل الاشتراكية العلمية وأمكن أيضا لماخ أن يربط بين الاشتراكية والدين بعد أن نزع الأساس الفلسفي المادي للنظرية ، واقد فعل ذلك أيضا الحزب الاشتراكي الديمقراطي في ألمانيا الغربية إذ أدخل الدين في برنامجه الذي أعلنه في نوفمبر سنة ١٩٥٩

ويرى الماركسيون أن هؤلاء « المراجعين » يمثلون طبقة الانتهازيين الممالئين لسلطة البورجوازية الحاكمة ، وأنهم حينما يعتمدون عدم الاكتراث بالفلسفة المادية إنما يقعون في تناقض مربع ، إذ كيف يمكن الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذي يفسره ، وليست المادية التاريخية سوى امتداد للجدل واستخدامه لمعرفة المجتمع الانساني .

وعلى هذا فان القضايا الأساسية المادية التاريخية تعد استمراراً وتطوراً ملموساً لقضايا المادية الجدلية في تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية<sup>(١)</sup> .

فلا يمكن الفصل إذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وكذلك مذهب ماركس الاقتصادي ونظريته في الشيوعية العلمية ، فهذه كلها تؤاف ( الماركسية ) وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة للعالم .

## ٢ - معنى الضرورة في القوانين الاجتماعية .

تبين لنا إذن كيف أن المادية التاريخية تقوم على أساس فلسفي ، فتحل المشكلة بين الوجود المادي والوجود الاجتماعي وتري أن الأول ليس سابقاً للثاني فقط بل إنما هو أصله ومصدره والمحرك الأساسي لتطور جميع أشكاله .

وللمادية التاريخية قوانينها ذات الصيغة الموضوعية المستقلة عن الشعور  
الإنساني كقوانين التطور الطبيعي ، وهذه القوانين التي تتحكم في تطور  
المجتمع من الممكن الكشف عنها وتطبيقها في الحياة العلمية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية في أنه بينما تعكس  
الأولى تأثير قوى عمياء تلقائية نجد أن قوانين التطور الاجتماعي تسرى بين  
البشر أي بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافا معينة وتحاول  
تحقيقها .

وتدرس المادة التاريخية أهم قوانين التطور الاجتماعي وتترك للمعلوم  
الاجتماعية الجزئية كالالاقتصاد والتاريخ وعلم الجمال ودراسة الجوانب  
الخاصة في الحياة الاجتماعية .

وهذه القوانين الاجتماعية لا يمكننا من فهم عملية التطور الاجتماعية  
مخسب ، بل تشكل أيضا سلاحا إيديولوجيا لإحداث تغييرات في الحياة  
الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة ، وهذا لا يعني ابتكار صور جديدة  
غير معتمدة من واقع التطور الاجتماعي للموضوع ذي الصيغة الحتمية ، بل  
إن هذا التدخل يتلخص في المساعدة على تذليل العقبات أمام عملية التطور ،  
وذلك بإظهار الضرورة التاريخية للتطور التقدمي للنوع الإنساني وكيف أن  
الضرورة التاريخية الاجتماعية التي تنبع من الارتباطات الداخلية السكائمة  
بين الظواهر الاجتماعية ، لا بد من أن تأخذ طريقها إلى الظهور والتحقق .  
فليس ثمة مجال للمصادفة في ميدان التغييرات الاجتماعية ، إذ تقوم هذه  
الضرورة على الارتباط الجوهرى بين الانتاج المادى والأشكال الاجتماعية ،  
بحيث يعد القول بتدخل الإرادة الإلهية أو إرادة « البطل » إنتقاصا لمبدأ  
حتمية الحل التاريخي . ولكن كيف تتحقق حرية الانسان في نطاق هذه



الضرورة للمادية ؟ يقول الماركسون إنه عندما يدرك الناس موضوعية  
الضرورة التاريخية فإنهم يتدخلون في سير « العملية التاريخية » عن وعي  
 وإرادة ، وبذلك تتحقق حريتهم ، وعلى هذا فإن الحرية الإنسانية. أنما  
تقوم على معرفة الإنسان « الضرورة الموضوعية » والتصميم الإرادى على  
استخدامها لمصلحته .

### ٣ - الانتاج المادى كأساس لتطور المجتمع .

إن حجر الزاوية في « المادية التاريخية » هو القول « بأن أسلوب  
الانتاج يلعب دورا حاسما في تطور للمجتمع » .

ولكن الانتاج لا يتم بدون مساعدة عوامل مختلفة منها البيئة الجغرافية  
والسكان ، وقد أتضح من تحليل العامل الجغرافى أنه ليس أمرا حتمياً في  
تطور المجتمع على الرغم من أن البيئة الجغرافية شرط ضرورى للحياة  
الاجتماعية ، وينحصر دورها في أنها قد تسهل أو تؤخر تطور المجتمع  
ولكنها لن توقف هذا التطور الحتمى بأى حال . وكذلك فإنه على الرغم  
من أن مبدأ السكان شرط ضرورى للحياة المادية للمجتمع إلا أنه ليس عاملا  
حتميا في تطور المجتمع . إذ العامل الحتمى الوحيد أو المحرك الأساس لتطور  
المجتمع ليس شيئا غير أسلوب الثروة المادية .

ولكن توضح هذا القول يجب أن نميز بين أسلوب الإنتاج وقوى  
الانتاج ، وعلاقات الانتاج .

فلما كان استمرار بقاء النوع الانسانى مرهونا بحصوله على الطعام  
والسكن والملبس . وغيرها من الحاجات الضرورية - وكانت الطبيعة لا تقدم

للإنسان - في الغالب - هذه الحاجات جاهزة مصنوعة - فقد كان من الضروري أن يعمل الإنسان لكي ينتج ما يشبع مطالبه . وإذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للإنسان ، إذ أنه بدون العمل والانتاج تتلاشى الحياة الإنسانية وينعدم رجود النوع الإنساني . وعلى هذا فإن انتاج الثروة المادية هو الذي يحفظ على الإنسان بقاءه ويحفظه بالضرورة تطوره الاجتماعي . ويعرف العمل « بأنه تحويل الأشياء الطبيعية بقصد إشباع حاجات الإنسان » : يستخدم « العمل » الآلات في عملية التحويل . أي أن الآلة هي وسيلة العمل . ولكي نتمكن من استخراج الحديد الخام من المناجم ، وصهره وتحويله إلى صلب وتشكيله بحسب التصميم المطلوب ومن وسائل العمل أيضا مباني المصانع ووسائل النقل الخ .

وتتكون وسائل الانتاج أو أدواته من الأشياء الطبيعية أي المواد الأولية بالإضافة إلى آلات المصانع ومبانيها ووسائل النقل وغيرها .

وعلى الرغم من أن آلات الانتاج هي أهم وسيلة لتحويل الأشياء العمل إلا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظمها لكي تنتج إذن :

فالإنسان عامل جوهري في عملية الانتاج .

وعلى هذا فإن قوى الانتاج تعتمد على وسائل الانتاج ( ومنها آلات العمل التي أنشأها المجتمع ) والإنسان الذي ينتج الثروة المادية .

وهذه القوى الانتاجية هي التي تحدد علاقات الإنسان الطبيعة ومدى سيطرته عليها .

وتصبح القوى العاملة هي العنصر الرئيسي في قوى الانتاج إذ أن عمل الانسان أفه هو الذي صمم الآلات وحركها وأنتج كل حاجات المجتمع.

ولاعمل صبغة إجتماعية من حيث أن الأفراد لا يمكن لهم أن ينتجوا إلا إذا دخلوا في علاقات وارتباطات فيما بينهم ، أى أنه يتمتع الانتاج بدون قيام علاقات إجتماعية . وارتباط هذه العلاقات بقوى الانتاج ينتج عنه أسلوب إنتاج معين .

أما هذه العلاقات فهي تقسيم العمل بين أفراد الجماعة ، ووسائل المبادلة والتوزيع وغير ذلك . وهذه العلاقات تتضمن أيضا علاقة بين الناس أنفسهم من حيث وضعهم بالنسبة لقوى الانتاج وأدواته المادية ، وليست هذه العلاقة سوى علاقة « الملكية » بحيث ينقسم المجتمع إلى طائفتين طائفة تملك وسائل الانتاج وطائفة لا تملك شيئا منها ، وإنما تملك فقط « قوة العمل » أى قدرتها على بذل الجهود واستخدام وسائل الانتاج لزيادة معدله . ويتحدد شكل المجتمع بحسب صورة ملكية وسائل الانتاج الموجودة فيه . فإذا كانت ملكية وسائل الانتاج عامة أى في أيدي الطبقة العاملة فإن علاقات الانتاج تتخذ شكل التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد قد تحرروا من وطأة الاستغلال كما هو الحال في ظل النظام الاشتراكي .

وأما إذا كانت ملكية وسائل الانتاج ملكية خاصة تنحصر في أقلية مستقلة فإن علاقات الانتاج تكون علاقات مهيمنة من جانب هذه الفئة وخضوع واستعباد من جانب الأغلبية أى من جانب الطبقة العاملة ، كما هو الحال في ظل النظام الرأسمالي حيث تحرم الطبقة العاملة من حقها في

ملكية وسائل الإنتاج ، وتجهيز على العمل لصالح البورجوازية للمستقلة ، تلك التي تحصل على أكبر نصيب من طائد الإنتاج مع أنها لا تشارك فيه بصورة مباشرة ، وبذلك يتم توزيع الثروة المادية بطريقة غير عادلة في ظل هذا النظام ، بينما يتحقق التوزيع الحق العادل في ظل النظام الاشتراكي بحسب العمل ، الأمر الذي لا يتعارض مع مصالح الطبقة العاملة بل يلتقى معها .

وإذن فعلاقات الإنتاج تشتمل على صور ملكية أدوات الإنتاج وما يتبعها من أوضاع إجتماعية بالنسبة لسائر طبقات المجتمع ، وهذه العلاقات طابع موضوعي يجمها مستقلة عن إرادة الناس ورغباتهم وكذلك فإن تقدم وسائل الإنتاج وتوسعه إنما يحدث بسبب تزايد الكثافة المكانية وما يتبعها من زيادة الحاجات . وعلى هذا فإن تطور الإنتاج إنما يحدث بفضل جدل داخلي وبحسب ضرورة موضوعية ، وليس تاريخ للمجتمع سوى تطور الإنتاج الاجتماعي من شكل إلى آخر بحسب قانون يحل بمقتضاه أسلوب أعلى في الإنتاج محل أسلوب أقل في الدرجة .

وترجع بدايه هذا التطور إلى حدث تغير في قوى الإنتاج المادية والبشرية وقد كشف لنا التاريخ عن سبق تغير قوى الإنتاج المادية أى وسائل الإنتاج ، ذلك أن الناس رغبه منهم في تخفيف مشقة العمل والحصول على أكبر كمية من الثروة بأقل مجهود ممكن يتجهون إلى تحسين الآلات القائمة ، وقد استبدلوها بأخرى خيرا منها ، وهذا يعنى تطور أسلوب إنتاج الثروة ، وإذا حدث أن تقدم أسلوب الإنتاج على علاقات الإنتاج القائمة ( بسبب ارتباطها بصورة قديمة للملكية ) فإنه يحدث تناقض بين أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج وهذا التناقض يدمر

إلى القضاء على علاقات الإنتاج القديمة وإحلال علاقات جديدة محلها تتفق مع أسلوب الإنتاج الجديد . وإذا تطور هذا الأسلوب الأخير وظلت علاقات الإنتاج كما هي عليه فإنه يحدث تناقض جديد يقتضى تغييراً نوعياً - أى كيفياً - جديداً في صورة علاقات الإنتاج وهكذا - بحيث نرى أن أسلوب الإنتاج هو الأساس المادى لتطور المجتمع . ومن ثم يمكننا القول بأن تاريخ المجتمع إنما هو تاريخ تطور أساليب الإنتاج القائمة في مرحلة التاريخية المتعاقبة .

#### ٤ - الأشكال الاجتماعية لأساليب الإنتاج .

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج :

- أ - أسلوب إنتاج المجتمع البدائى الشبهى .
- ب - أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق .
- ج - أسلوب إنتاج المجتمع الاقطاعى .
- د - أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالى .
- هـ - أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكى .

أ - كانت قوى الإنتاج فى ظل للمجتمع البدائى محدودة أى حسب الحاجات الضرورية ولهذا فقد نشأت علاقات إنتاج محدودة تقوم على الملكية للفاعه لوسائل الإنتاج وعندما اكتشف الانسان النار واستطاع أن يصنع أدوات إنتاج أولية من المعادن تعدل أسلوب الإنتاج وأصبح الانسان قادراً على إنتاج مايزيد من حاجته حينذاك انقسمت العشاير إلى أسر وظهرت



للملكية الخاصة لوسائل الانتاج وتركزت في أيدي الأسر المتعددة من  
بلاء العشائر القديمة وبذلك ظهرت طبقة من الأغنياء الذين استحوذوا  
على فائض المنتجات على حساب غيرهم من الكادحين وحينئذ انقسم المجتمع  
البدائي إلى طبقتين : طبقة العبيد وطبقة ملاك العبيد وبذلك حل مجتمع  
الرقيق محل للمجتمع البدائي القديم .

ب - لقد أدى تطور أسلوب الانتاج إلى ظهور مجتمع الرقيق وفي  
ظل هذا المجتمع تعددت وتحسنت أدوات الانتاج واشتد تعذيب الرقيق  
واستعبادهم فشمع الأرقاء وهم القوة العاملة في المجتمع مع بان زيادة الانتاج  
لا تعود عليهم بأي فائدة ومن ثم أصبحت علاقات الانتاج القائمة على ملكية  
العبيد طائفا في سبيل تطور قوى الانتاج فضلا عن أن المعاملة غير الانسانية  
للقبيح أدت إلى إضعافهم محليا وجسمانيا مما دفع إلى الثورة ضد مستغلبهم وقد  
أدت هذه الثورة - بالإضافة إلى غزوات القبائل للجاورة - إلى انهيار مجتمع  
الرقيق وظهور المجتمع الاقطاعي .

ح - استمر التطور التقدمي للقوى الانتاجية في عهد الاقطاع وظهرت  
الصناعات اليدوية وتقدمت الزراعة إلا أن علاقات الانتاج استمرت في  
في صورة علاقات استعباد واستغلال لرقيق الأرض بواسطة بلاء الاقطاعيين  
على الرغم من أنهم كانوا أكثر تقدمية من ملاك العبيد في مجتمع الرقيق  
إذ سمحوا للفلاح والصانع بقدر - ولكن ضئيل - من الملكية الخاصة  
لأدوات الانتاج التي كانوا يستخدمونها لمصلحتهم الشخصية بعد انجذاب  
ما عليهم من واجبات لآسيادهم الاقطاعيين .

وقد استمرت القوى الانتاجية في التطور حتى اعترضتها الكحوف

الجغرافية التي استلزمت ظهور السوق الدولية وما تبعها من قيام المصانع وتجميع العمال في مراكز صناعية وتطبيق مبدأ تقسيم العمل division of labour مما أدى إلى زيادة إنتاجية العمل أى أنه بينما طرأ تغير أساسي على أسلوب الإنتاج ظلت علاقات الإنتاج كما هي فتعالت البورجوازية مع البروليتاريا للقضاء على النظام الاقطاعي إذ أن البورجوازية الناشئة كانت ترى في الأرستقراطية الاقطاعية العدو الأكبر لها . وهذا انهار المجتمع الاقطاعي القائم على الملكية الاقطاعية لوسائل الإنتاج .

د - قام النظام الرأسمالي على نظام الاقطاع وقد تميز النظام الجديد بالإنتاج الآلي الضخم وحلت معه الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج محل الملكية الاقطاعية وكان ذلك حافزا على النمو الضخم لقوى الإنتاج لزيادة ربح الرأسمالي .

وعلى الرغم من أن العامل قد تمحور في ظل الرأسمالية بمعنى أنه كان يعمل متى شاء وأين شاء إلا أنه كان مضطرا لبيع عمله الرأسمالي لأنه لا يملك وسائل الإنتاج وبذلك وقم تحت وطأة استغلاله . إذ أنه لا يحصل على حقه العادل من عائد الإنتاج ويستمر الرأسمالي في تحسين أدوات الإنتاج ليحصل على مزيد من الربح أى عائد الإنتاج فكانت علاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج قد أدت إلى ظهور الربح الرأسمالي وحينما يزداد نمو القوى الإنتاجية تصبح علاقات الإنتاج متخلفة عنها بحيث تكون معوقا لنموها .

[ يرى ماركس أن وفرة الإنتاج الرأسمالي بسبب التقدم الذي طرأ على أساليبه تؤدي إلى انهياره بسبب ما يحدث فيه من أزمات دوريه فهو

كالمساحر الذى أطلقته تماويزه السحرية قوى جبارة يعجز هو نفسه عن السيطرة عليها فتتقضى عليه [ .

ان التناقض العميق فى أسلوب الانتاج الرأسمالى هو التناقض بين المساحة الاجتماعية للانتاج من حيث أن العمال فى مجموعهم يقومون به . وصورة الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . فبينما يملك العمال النصيب لإنتاج الثروة المادية نجد أن ثروتها تعود إلى طائفة محدودة من ملاك وسائل الإنتاج . ووهذا هو التناقض الأساسى فى النظام الرأسمالى وقد تطورت الرأسمالية فى نهاية القرن التاسع عشر وأصبحت إمبريالية وهو أعلى مرحلة فى هذا النظام إذ تتخذ الطبع الاحتكارى فتقضى على المنافسة وتدخل العمال فى بلادها فى للمستعمرات فتعمق جذور التناقض المسحة الاجتماعية الانتاج صورة للملكية الخاصة وتنشأ عن هذا أزمات بسبب تكديس السلع وتعطل العمال الأمر الذى يؤدي إلى صراع مرير بين البورجوازية والبروليتاريا وهذا الصراع هو الأساس الاقتصادى المحرك لثورة الاشتراكية التى تحقق انتصارها الساحق على الرأسمالية فتؤثر على علاقات الانتاج الرأسمالى أى للملكية الخاصة لوسائل الانتاج :

هـ - فى ظل النظام الاشتراكى الجديد تقوم علاقات الانتاج على أساس الجماهيرية وبذلك ينتفى الاستغلال .

وتتكون على قمة هذا النظام دكتاتورية البروليتاريا<sup>(١)</sup> التى تعمل على أن تتقدم علاقات الانتاج مع أسلوب الانتاج .  
ويظهر فى هذا النظام نومان من الملكية :

---

(١) راجع أمانسيف الفلسفة الماركسية ص ٢٠٠ .

١ - ملكية جماعية : أى أنها ملكية فى أحدى الدولة للمصلحة  
للشعب ككلية .

٢ - ملكية تعاونية : أو فردية فى كل للزراع الجماعية .

غير أن النوع الأول من الملكية تكون له الغلبة فى آخر الأمر وتقوم  
علاقات الإنتاج على أساس التعاون وللمساعدة المبادلة بحيث يكون التقاء  
المصلحة الفردية مع مصالحه المجموع الحافز الأكبر على الإنتاج .

( • ) صور التحول إلى الاشتراكية

وتعمل حكومة البروليتاريا على أن تؤمم الصناعات الكبيرة والمصارف  
ووسائل النقل وتصادر الملكيات الزراعية الكبيرة وتحاول بكل الطرق  
القضاء على تعدد صور الإنتاج الاقتصادي فتتخذ على جميع الاستغلال<sup>(١)</sup>  
وقد ناقش الاشتراكيون مشكلة التحول الاشتراكي ورأوا أنه ليس من  
الضروري أن يتم هذا التحول دائماً بشكل واحد هو شكل حكومة  
البروليتاريا بل أن تمت صوراً أخرى عديدة للتحول تحددها الظروف التاريخية  
لكل مجتمع<sup>(٢)</sup>

يقول لينين « إن كل الشعوب ستصل إلى الاشتراكية فهذا أمر حتمي  
وهي لن تصل بنفس الطريق إن كل شعب سيقدم صورة خاصة به فى شكل  
أو آخر من أشكال الديمقراطية وفى نوع أو آخر من أنواع البروليتاريا أو

(١) راجع 562 — 539 p.p. Fundamentals of Marxism - Leninism

Second Edition Moscow 1964.

(٢) راجع بوتنكر طرق مختلفة للانتقال إلى الاشتراكية ( الترجمة العربية ) ،

معدل آخر من معدلات التحول الاشتراكي للمظاهر المتنوعة للحياة  
للحياة الاجتماعية<sup>(١)</sup> ... » إن التورات القادمة في بلاد الشرق التي تضم  
تعدادا ضخماً جداً من السكان وظروفاً أكثر تنوعاً ستظهر دون شك قدراً  
أكبر من الخواص المميزة لها عن الثمرة الروسية ... »

« إن الأشكال الجديدة للديمقراطية التي يمكن أن تتطور على أساس  
تحويلات طبقية أعرض سيكون لها بالتأكيد ملامح جديدة وخاصة بها  
وأكثر من هذا فإنه ليس من الضروري أن تمارس كل هذه الدول وظائف  
الدكتاتورية البروليتارية منذ البدء إذ من الممكن أن تقدم في المستقبل  
أشكال جديدة من دكتاتوريه الطبقة العاملة أو ديمقراطية تحقق نفس  
الوظائف . وستخلق حركات التحرير في آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط  
وأمریکا الجنوبية أشكالاً جديدة من السلطة السياسية للشعب  
العامل ... »<sup>(٢)</sup>

#### ( ٦ ) المرحلة الشيوعية ونهاية ذبول الدول :

وقد عمل الشيوعيون على أن يجهلوا من عقيدتهم نظرية متطورة تتقابل  
مع الأشكال المختلفة للمجتمعات بحيث لا تحيد وينتهي بها الأمر والوقوف  
عند الشكل السوفيتي .

ولكنهم يرون أن كل هذه الأشكال ستتحقق حتماً وستصل المجتمعات  
الاشتراكية إلى مجتمع شيوعي بلا طبقات<sup>(٣)</sup> تختفي فيه كل صور الملكية

Lenin Against Revisionism 1959

(١) راجع لينين ضد المراجعة

Fundamentals of Marxism - Leninism

(٢) راجع

(٣) للرجع السابق ص ١٦١ .



ولا تبقى إلا الملكية الشيوعية ستذكر فيه الدولة كسلطة سياسية أو اقتصادية  
وستبقى « إدارة الأشياء » وذلك لأن وظيفة الدولة هي ضمان بقاء النظام  
الاقتصادي والاجتماعي القائم لمصلحة الطبقة التي تسيطر عليه وتستفيد منه  
فيكون واجب الدولة الأول حماية نظام الملكية القائم<sup>(٢)</sup> . وبذلك تصبح  
جهازا حكوميا للعقاب والقمع ولكن في ظل النظام الشيوعي الذي يلغى  
الطبقات وتتحقق فيه الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج على أساس المساواة  
والمشاركة الحرة بين المنتجين بحيث يغتفى الاستغلال ومظاهر التوتر  
والفوارق الكبيرة بين الطبقات<sup>(٣)</sup> حينتهى .

Marxist philosophy

(١) راجع

(٢) يذكر برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي « أن الشيوعية نظام اجتماعي بلا طبقات  
تسود فيه قوى واحدة للملكية العامة لأدوات الإنتاج ونشبع فيه للمساواة الاجتماعية  
التامة بين سائر أفراد المجتمع . وفي ظل هذا النظام سيكون التطور العام للشعب مصحوبا  
بضمو القوى الانتاجية عن طريق التقدم المستمر في العلم والى التكنية ( التكنولوجيا )  
وستتدفق ينابيع الثورة التعاونية في وفر . بالغة وسيطبق للبدأ العظيم » من كل بحسب  
قدرته ولكل بحسب حاجاته » . إن الشيوعية مجتمع في أعلى درجات التنظيم يتألف  
من أفراد الطبقة العامة الأحرار ذوي الود الاجتماعي ويقوم فيه الحكم الذاتي العام  
ويكون العمل فيه لخير المجتمع هو المطلب الجبوى الأول لكل فرد . الضرورة التي  
يراهيها الفرد والمجموع ونستخدم فيه قدرة كل فرد لتحقيق للمصلحة العظمى للشعب  
بأكمله » .

وبذلك تؤدي الشيوعية وسائلها التاريخية من حيث تخليصها للبشر من التمييز الاجتماعي  
ومن جميع صور الاستغلال والنظام وكذلك من ويلال الحروب فتتحقق السلام والعمل  
والحرية والمساواة والأخوة وتتعاون لجميع سكان الأرض .

Marxist philosophy, pp. 229-232

ولممكن ليس معنى هذا أن تؤول كل سلطة في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي كما يقول الفوضويون<sup>(١)</sup> بل أن توجد إدارة مبسطة للإشراف على المصالح الاجتماعية .

لكن ذبول الدولة ليس لها سند في الواقع أو التاريخ في عالم تتنازع قوتان كبيرتان ويحتفظ كل منهما فيه بجيوش قوية جرارة فلا يمكن بحال من الأحوال أن يوجد مجتمع اشتراكي دول بهذه الصورة وسط هداه صير من مجتمعات أخرى ذات نظم مغايرة<sup>(٢)</sup> .

#### (٧) التركيبات العنقوية : Super structure

لقد اتضح لنا كيف أن أسلوب إنتاج الثروة المادية ، هي القدرة المحركة لتطور الاجتماع ، وكنا نلاحظ من ناحية أخرى أن كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع تتميز بنظم سياسية وقانونية وأخلاقية ... الخ خاصة بها فكيف يفسر الماركسيون نشأة هذه النظم وتأثيرها على التطور الاقتصادي للمجتمع ؟ إنهم يميزون بين أساس (قاعدة) المجتمع ونظمه ويرجعون « أساس المجتمع » basis إلى مجموع علاقات الإنتاج المادية التي تشمل على صور الملكية وما ينتج عنها من علاقات بين الناس في عملية الإنتاج ، وطريقته توزيع الثروة المادية أي أنهم يقصدون بذلك الأساس الاقتصادي للمجتمع ، ولكل مجتمع أساسه الاقتصادي الخاص به الذي يرجع بالضرورة إلى حالة القوى الانتاجية إذ أنه لن يظهر أي أساس لمجتمع ما حتى تكتمل الظروف المادية الملائمة له أي قوى الانتاج الضرورية لميلاده .

وعندما يظهر هذا « الأساس الاقتصادي » فإنه يلعب دوراً ضخماً في الحياة الاجتماعية ، إذ يمكن الناس من الانتاج وتوزيع الثروة

المادية ، فبدون قيام علاقات اقتصادية بين البشر لن يتحقق أى إنتاج أو توزيع .

وتظهر أهمية الأساس الاقتصادى للمجتمع من حيث أنه يصلح كقاعدة يبنى عليها التركيب القوى للمجتمع : أى آرائه السياسية والقانونية والفلسفية الأخلاقية والدينية وما يقابلها من علاقات ونظم ومؤسسات . وهذا هو السبب فى أن الأساس الاقتصادى للمجتمع هو طراز أسلوب الإنتاج الذى بشكل مباشرة وجه المجتمع أى آراءه ونظمه .

وكذلك إظن التركيبات الفوقية Super structure تلعب دورا كبيرا فى عملية التطور الاجتماعى . فهى - بسبب قيامها على أساس اقتصادى معين - تعكس وجهة نظر الناس عن هذا الأساس ، فتكون سببا فى نشأة أفكار تدعمه وأخرى تعمل للقضاء عليه - وتضطلع النظم كجهاز الدولة والأحزاب السياسية وغيرها بمهمة تطبيق هذه الأفكار . ويتم تأثير التركيبات الفوقية للمجتمع فى تطور القوى الإنتاجية عن طريق الأساس الاقتصادى للمجتمع . ولعل أقرب مثال لذلك هو الدور العام الذى يلعبه الحزب الشيوعى والدولة السوفيتية والتركيب الاشتراكى الفوقى فى مجموعة ، فى بناء الأساس المادى والتكنولوجى للشيوعية وذلك عن طريق تنمية قوى الإنتاج الشيوعية .

وقد أدت دراسة الأساس الاقتصادى لأشكال التطور الاجتماعى إلى إثبات إلتصاق الاشتراكية وبوطد أساس المجتمع الاشتراكى تعمل عملية بناء التركيب الفوقى للمجتمع إلى أقصى مداها .

وقد طبق الانحدار السوفيتى منذ قيامه هذه الآراء . فبدأ تميم وسائل الإنتاج الرئيسية ، وقضى فى نفس الوقت على الجهاز الحكومى القديم ،

وأقام مكانه حكومة البروليتاريا ومجلس قوميسرى الشعب ، وكذلك الجيش الأحمر والأسطول الأحمر والحكومة المركزية والحكومات المحلية . وبذلك تم تكوين التركيب الفوقى الجديد للمجتمع الاشتراكى من الابدولوجية الاشتراكية والنظم التى تتمشى معها كالدولة الاشتراكية والحزب الشيوعى والنقابات وعصبة الشباب الشيوعى والمنظمات الثقافية والتعليمية والرياضية والدفامية وغيرها .

ويلاحظ أنه لا توجد فى هذا التركيب الفوقى الاشتراكى أى تناقضات ويرجع ذلك إلى وحدة أساس المجتمع الاشتراكى وانسجامه ، إذ لا توجد فيه طبقات تحمل الآراء الرجعية ، فالطبقة العاملة توجه كل إهتمامها نحو تطور المجتمع الاشتراكى وتنويع تحقيق الشيوعية . ويرجع الدور الكبير الذى تلعبه للدولة والحزب - وهما من مكونات التركيب الفوقى الاشتراكى فى بناء المجتمع الشيوعى - إلى أنهما لا يقومان على أساس ديمقراطى ديمقراطى أصيل نحسب بل ويعبران عن مصالح الطبقة العاملة ويتمتعان بتأييدها من أجل تحقيق المجتمع الشيوعى الكامل .

#### ٨ - صراع الطبقات :

نبين لنا بما سبق كيف أن صراع الطبقات يلعب دوراً أساسياً فى عملية التطور الاجتماعى . ولما كان لكل مجتمع أساسه الإقتصادى الذى يميزه عن المجتمعات الأخرى أصبح النظام الإقتصادى لائى مجتمع هو الذى يحدد تركيب طبقاته وعلاقاتها وأفكارها ، وبمعنى آخر ، ما كانت ظروف الناس وأحوالهم المعيشية هى التى تحدد تفكيرهم وسلوكهم فإن الطبقة الاجتماعية لابد أن تألف من الذين تتقارب وتنشأ به ظروفهم المعيشية .



ويشكل هؤلاء في مواجهة الطبقات الأخرى التي تتعارض مصالحها مع مصالحهم . فينشأ صراع بين الطبقات بسبب تعارض كل طبقة مع الطبقة الأخرى .

وليس التاريخ في حقيقة أمره سوى سجل لصراع الطبقات وتطلعاتها الطبقة ويتمثل في الصراع بين الملوك والمعدمين . والمستغلين والمستغلين . فوجدنا أنه في ظل نظام الرقيق قام صراع بين ملاك العبيد والأرقاء ، وفي ظل الرأسمالية قام الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا . بينما ينعدم هذا الصراع في ظل الاشتراكية وذلك لعدم وجود طبقات تصارع بعضها البعض .

ولا يتخذ الصراع الشكل الاقتصادي فقط بل يتخذ أشكالا أخرى عديدة فنجد أنه يتخذ أشكالا سياسية أو أيديولوجية . ويتمثل الصراع من الناحية الاقتصادية في المطالبة بخفض ساعات العمل وزيادة الأجور ومن الناحية السياسية في المظاهرات والإضرابات وقيام النقابات والاتحادات ، وفي الصراع المسلح الدموي وكذلك في الصراع البرلماني السلمي . وكل أنواع للصراع هذه إنما هي بمثابة التمهيد للثورة الاشتراكية أي ثورة البروليتاريا وهي الوسيلة الوحيدة للقضاء على أسباب هذا الصراع أي حل تناقضات النظام الرأسمالي بإقامة حكومة البروليتاريا التي تتكفل بتنفيذ عملية التحول الاشتراكي

وتتسلح البروليتاريا في صراعها مع البورجوازية بسلاح أيديولوجي هو « المادية الجدلية » أي العقيدة التي يعتنقها الحزب الماركسي اللينيني



الذى يتولى تنظيم وقيادة الطبقة العاملة في مواجهة الإيديولوجية والبورجوازية .

وعلى أية حال فإن هذا الصراع يترجم في حقيقة الأمر عن التناقضات الأساسية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج أى بين أسلوب الإنتاج وصور ملكية أدوات الإنتاج ، فيكون محركا لعملية التطور الاجتماعى ومحققا لأشكال جديدة تتقدم على أنقاض الأشكال القديمة حتى يتم التطور بدورته بالعودة من حيث بدأ أى من مجتمع بدائى شيوعى لا طبقى خال من الصراع إلى مجتمع شيوعى متقدم تتلاشى فيه الطبقات وتندم فتتقضى بذلك العوامل المسببة للصراع .

---

## الخلاصة

---

إن موقف كارل ماركس وفلسفته المادية إنما يعد الصورة المحدثه لفلسفة هيرقليطس . فقوانين المادية الجدلية عند ماركس هي تعبير كامل مفصل عن صفات الضرورة عند هيرقليطس .

وقد ظهر لنا من العرض المفصل لفلسفة ماركس ما يلي :

- ١ — إن التفسير المادى للتاريخ يقابل مادية هيرقليطس .
- ٢ — إن الحركة الدائمة التى تتمثل فى الضرورة التى لا تنقطع مستمدة من ضرورة هيرقليطس .
- ٣ — بينما يشير هيرقليطس إلى تطور يسير فى خط واحد ليعود فيتلاشى لينشأ دور جديد وهكذا ، نجد ماركس يتكلم عن نوع جديد من التطور اللولبى الذى تتدخل مراحله فتنتوى كل مرحلة لاحقة على المرحلة السابقة .
- ٤ — القانون الأول فى المادية الجدلية وهو قانون وحدة الاضداد وصراغها، يرجع إلى فكرة الصراع بين الأضداد عند هيرقليطس .
- ٥ — وأما القانون الثانى وهو الانتقال الفجائى من التغير الكمي إلى التغير الكيفى فأننا نجده ضمنا عند هيرقليطس حيث لا يميز جوهريا بين الكم والكيف بل يعتبرهما من طبيعة واحدة فيصبح الاختلاف بينهما بالدرجة لا بالنوع .

٦ - والقانون الثالث وهو قانون سلب السلب إنما يرجع إلى الجدة المستمرة التي نجدها عند هرقليطس فكل حالة لاحقة تنسخ ما قبلها وتقضى عليه .

أنت لا تستطيع أن تنحوض في النهر الواحد مرتين . . فكأن تيار النهر اللاحق قد دفع أمامه التيار السابق وقضى عليه وسلبه وجوده .

٧ - أما فكرة القانون الأزلي العام عند هرقليطس Logos ، فإننا نجد أنها في تصور الماركسيين للقانون الطبيعي .

٨ - وقد استغل الماركسيون قوانين المادية الجدلية في مجال التفسير الاجتماعي فوضعوا بذلك علم اجتماع ماركسي تحولت فيها فكرة الصراع بين الأضداد إلى صراع بين طبقات المجتمع ( أى بين المستغل والمستغل منها ) هذا الصراع الذي يفضى إلى قيام أشكال جديدة للحياة الاجتماعية .

٩ - لقد فسر الماركسيون - مثل هرقليطس - كل ما يتعلق بالروح أو بالنظم تفسيراً مادياً بحتاً ، فليست هذه الأمور في نظرهم سوى حصيلة تراكمات مادية معقدة حدثت خلال التاريخ الطويل للإنسانية .

وأخيراً فإن فلسفة الصيرورة عند ماركس قد تحولت إلى إيديولوجية اجتماعية تخدم مصالح الطبقات الكادحة ، وبذلك تحولت فلسفة هرقليطس إلى نوع من الفكر التقدمي مع أن الماركسيون يرون أن الفكر في المرحلة التي ظهر فيها هرقليطس كان يحترم مصالح الطبقات الأرستقراطية الحاكمة وحدها .

## المبحث الثالث

بين برجسون<sup>(١)</sup> وهرقليطس

### ١ — مقدمة:

ننتقل الآن إلى الموقف الثالث من مواقف الفلسفة الحديثة التي تأثرت بفلسفة هيرقليطس وأعنى به الموقف البرجسوني .

لا شك أننا نقابل في فلسفة برجسون اتجاهًا روحيا وحيويا عميقا يسبغ عليها طابعا مميزا الأمر الذي يجعلها تختلف كثيرا عن الهيجلية والماركسية ، على الرغم من اتفاق هذه المواقف الثلاث في قبول فكرة الصيرورة عند هيرقليطس .

### ٢ — الكم والكيف :

إن نقطة البدء في هذه الفلسفة هي التمييز بين الممتد المكاني واللاممتد الزماني بين الكيف والكم . ويلاحظ أن هيرقليطس لم يميز خلال الصيرورة بينهما ، بل إنه يبدو أن الحركة المستمرة لا تقيم حدا فاصلا بينهما فالكم قد يتحول إلى كيف وقد اتبع هيجل هذا الرأي فلم يقم خطا فاصلا بين كل من الكم أو الكيف ، وفسرهما بطريقة تقترب من تفسير التجريبيين لهما . أما ماركس فقد كان صريحا في التأكيد على عدم التمييز بينهما . فالكم إذا وصل إلى حد

---

(١) فيما يختص بفلسفة برجسون راجع كتابنا عن الفلسفة الحديثة ، دار الكتب

معين تحول إلى حالة كيفية جديدة وهذا الحد المعين هو «معيار وحدة الشيء»،  
فإذا سخن الماء ووصل إلى درجة الغليان فإنه يتحول إلى بخار أى إلى حالة  
كيفية جديدة ، ويطبق أصحاب الاشتراكية العلمية هذا الرأي على أمـلـوب  
التحول الاجتماعى أيضا ، وهذا ما نجده فى القانون الثانى للمادية التاريخية  
وهو الذى يقرر حدوث الانتقال الفجائى من التغيرات الكمية المتزايدة إلى  
التغيرات الكيفية التى تعتبر مرحلة جديدة من مراحل التطور الاجتماعى .

وإن فقد كان برجسون فيلسوف الصيرورة الوحيد الذى ميز بين  
الكم والكيف .

وقد خرج برجسون من هذا التمييز إلى القول بأننا نخطئ فيما نعبّر عن  
اللامتد الكيفى برموز هى من قبل الممتد المكانى .

فعلم النفس يخطئ حينما يقيس شدة حالات الشعور بالمقاييس الكمية .

### ٣ — الكشف عن الديمومة :

إن حالات الشعور غير متجانسة وذات طابع كيفى خالص ، ومن ثم فإنه  
يستحيل أن تخضع للقياس فى المكان المتماثل ، فهى حالات تقدم كيفى ، هى  
زمان متدفق أى ديمومة خالصة أو صيرورة مستمرة وهى أيضا تمثل حقيقة  
الوجود الواقعى ، بل هى — باعتبارها شعورا خالصا — الوجود الواقعى  
نفسه ، أما الوجود الوهمى فهو الذى تشير إليه الرموز التى تقابلها فى  
العالم الطبيعى .

يقول برجسون « اعتبر واقعا أو ميتافيزيقيا تلك الديمومة التى أشهر



بها في التجربة شخصيا في داخل حياتي النفسية ، وأكثر تلك الديمومات أحياما خلال حياتي الباطنية ، وإنما تلك الديمومة الخارجية التي تدركها الذات على السطح فهي ديمومة تدركها على أنها وهم ، ومن قبيل هذه الديمومة الرمزية ، الحركة التي أنسبها إلى المسهم وإلى السلحفاة وإلى أخيل .

فما هي هذه الديمومة الخالصة أو الزمان الخالص الذي تمثل فيه معطيات الشعور الخالص المدرك بالحدس ؟

إذا اتبعنا ما يشير به برجسون على تطهير نفوسنا من كل أصنام البعد المكاني التي تحجز نظرتنا وتبعدنا عن ذواتنا فانا نكون إذن على عتبة التجربة الداخلية التي تتكشف لنا خلالها حالاتنا الشعورية أي ديموتنا الذاتية ... وسندرك حينئذ أن هذه الحالات الشعورية تترابط وتتداق حسب صيرورة غير منقطعة لا علاقه لها أحلام مع العدد أو الكم . ويستعمل برجسون لفظ ( النظام ) للتعبير عن هذا الترابط ( أو التسلسل ) . وهذا التنظيم يتخطى المتقابلات كالذات والغير والوخدة والكثرة وهو يقضى على تلك المتناقضات التي يتلاعب بها العقل فتؤدي به إلى اليأس في بعض الحالات .

فكان هذه الصيرورة الداخلية تعبر الأضداد والمتناقضات . في وحدة شاملة .

ولكي يوضح برجسون ماهية هذه الصيرورة يميز بين نوعين من الزمان .

### ماهية الصيرورة :

١ — زمان آتى متجانس

٢ . وزمان حقيقى حى وهو ديمومة واقعية .

الزمان الأول يأتى من خلطنا فكرة المكان أو الامتداد بفكرة الزمان .  
الزمان الحى فهو تقدم كينى محض لا يقبل القسمة بينا المكان لم ينقسم .  
وهذا الزمان يواقعه الكونكريتى هو الذى تحس به ذواتنا فى تجربتها  
الباطنية . ولكننا قد تعودنا فى حياتنا العملية أن نصور الديمومة الخالصة على  
نسق المكان . من هنا نشأت فكرتنا عن زمان آتى متجانس نقسمه تحكما الى  
أيام وساعات وشهور ويرجع ذلك أن المكان مؤلف من وحدات متجانسة  
منفصلة متمايزة تختلف كما .

أما الزمان الحقيقى فهو صيرورة وتدفق وسيلان مستمر فهو ذو وسط  
لامتجانس ، هو تتابع وتداخل كينى فنحن نخطئ حقا حينما نكرر  
وسطا متجانسا على غرار المكان فنجعله خطا مستقيما قابلا للقسمة إلى لحظات  
متجانسة كما نقسم الخط إلى نقط ولا تبقى أى علاقة بين هذه النقط فى الخط  
سوى علاقة التجاور والمماس المكانية .

فالزمان المكانى إذن هو فى حقيقة الأمر إدخال لفكرة الامتداد على  
مجال الشعور ذاك المجال ذو الطابع الكينى المحض .

بينما نجد الزمان الآتى يعبر عن فكرة التتابع للتجاوز نجد الزمان الحقيقى  
يعبر عن الآتى الكونكريتى الحدسى .

هذا الزمان الحقيقى يتمثل لنا خلال حالاتنا الشعورية حينما نتعمق ذواتنا مغفلين العالم الخارجى ، فنحنيا مع ذبذباتنا الداخلية الأصيلة هذه الذبذبات المترابطة التى ينفذ بعضها خلال البعض الآخر تتميز بخصائص نجملها فيما يلى : —

#### ٤ — خصائص الديمومة

١ - إن هذه الديمومة مستمرة التدفق ليس فيها مجال للتوقف الذى يؤدى إلى افتراض وجود لحظات متجزئة بالعقل وهى تيار متكامل واحد ولو أنه متعدد الألوان هى تيار مستمر من التغيرات والحركات وليست مجموعة متضايقة من الآتات الزمانية .

٢ - هذه الديمومة جده مستمرة إذ أنها لا تتراجع إلى الماضى أبدا بل تنفتح باستمرار نحو المستقبل وهذا معناه أنها لا تقبل الإعادة فلن يعيد التاريخ نفسه أبدا . معنى ذلك أن الشعور الإنسانى لا يمر مطلقا بحالة واحدة مرتين فالظروف الخارجية حتى ولو كانت واحدة لن تؤثر فى فرد واحد بعينه تأثيرا واحدا فى زمانين مختلفين ذلك لأن هذا الفرد حاصل باستمرار على تقدم فى شعوره لا نستطيع معه أن نقول أنه هو أمس واليوم وهذا هو المعنى الذى استعاره برجسون من صيرورة هرقايطس .

٣ - أن صفات هذه الديمومة أيضا أنها مادامت واقعا حيا كونكرتيا فإنها لن تخضع لمبادئ الاستقرار فلا يمكن إذن التنبؤ بها إذ أنها تجدد مستمر وخلق متوالى ، وأصالة واقعية لا تصدر عن أى شبيه سابق أو نموذج

يمكن أن يستند إليه الاستدلال العقلي في تنبؤه .

٤ - هذه الديمومة الخالصة لا تخضع للتحليل المنطقي أى أنه لا يمكن ردها إلى عناصر أولية أبسط منها وإذا حدث فهو كما يحاول العلماء أن يفعلوا فإننا بذلك سنكون قد فرغناها من طابعها الكيفي الحيوى . ومعنى ذلك أننا سنتناولها وقد توقفت عن السير والحركة أى سنتناولها جثة جامدة وهذه ما يحملنا على رفض مزاعم عالم النفس الارتباطى الذى يرد الظواهر النفسية والحياة النفسية في مجملها إلى حالات بسيطة أولية . ومهما بذل الارتباطيون من مجهود فلن يصلوا إلى شئ سوى أن يرصدوا ما يجرى على السطح أى إلى الطبقة الخارجية للذات . حيث يدركون حالات ثابتة جامدة لا حياة فيها حالات ساكنة متراصة وأفكار جاهزة غريبة من الواقع النفسى . إما أن تكون رواسب ماضية أو انطباعات من المجتمع . ونحن نكون في هذه الحالة أكثر ابتعادا عن إغراء الذات العميقة نتيجة إلى الترجمة عن حالات الشعور .

بمعنى آخر نحن نعبر باللغة عن هذه الأفكار الغريبة على نفوسنا . هذه الآثار هى التى تكون موضوعا لتصنيف المنطقي ذلك لأن الواقع الحى يشور على أى تصنيف تحكى .

أما إذا تركنا تلك القشرة السطحية للنفس التى نتصل عن طريقها بالعالم الخارجى إذا أدركناها وبدأنا رحلتنا إلى داخل أعماق النفس فسنشعر حقا . بروعة التجربة الباطنية وسنحس بتداخل نفسى وديمومة خالصة لا تمايز فيها فلا نحس بتلك الحيل العقلية التى تصطنعها الفلسفات الدجماطيقية ولكن

حياتنا مع ذاتنا العميقة لا تمكث طويلا فان مشاغلنا الاجتماعية وارتباطاتنا بالعالم الخارجى لا تلبث أن تنزعنا من الحياة مع نفسنا المتقدمة ، فتصعد للسطح ثانية وتنقل قدرا من آثار هذه الحالات الباطنة إلى السطح مستعملين الرمز أى اللغة لأننا حينما نصعد سنعود الى المكان المتجانس .

و كثيرا ما يتعذر علينا نقل حقيقة هذه التجربة الداخلية وأن نصل مطلقا إلى دقة تصور لها مهما فعلنا وإذن فتحن أمام نوعين من الذات .

ا - ذات سطحية جامدة .

ب - ذات حية عميقة .

أما الذات الأولى فهى موضوع دراسة علم النفس ويوجد فيها علم النفس ضالته أى تلك الوقائع المنفصلة التمايزة المتراسة فى المكان والى تصلح أن تكون موضوع قياسى كمى .

أما ذاتنا الحية فهى أبعد مثلا عن مناهج علم النفس . أما الفلاسفة فانهم يتوهمون أنهم يتصلون بهذه الذات العميقة بينما هم فى الواقع يتخطونها ويستعصون عنها بالذات السطحية وما تعقد مشاكل الحرية والغلبة إلا نتيجة لهذا الخلط بين الذاتين . فانهم يخطئون خصائص الذات المتعمقة أى الزمان الخالص بخصائص الذات السطحية أى المكان المتجانس ومن هنا تتعقد الأمور .

ويمكن تلخيص مناقشات برجسون فى هذا الصدد وخصوصا الفصل الثانى من المطيات المباشرة للشعور كما يلي :



إن حالات الشعور كيف خالص وهي ذات كثرة كونكرتية لا يمكن وصفها بالكثرة العددية لأنها تشير إلى المكان المتجانس حيث تراص الوحدات لتؤلف مقدارا كبيرا ولما كانت حالاتنا الشعورية لا توجد في المكان لذلك يجب أن نميز بين نوعين من الكثرة : —

١ - كثرة عددية تنطبق على الأشياء المادية في المكان .

٢ - كثرة كيفية لحالات الشعور نستطيع عدها بواسطة الروز في المكان .

فهنالك إذن مكان متجانس وزمان متجانس ويرد الأول للثاني . أما الزمان كديمومة خالصة فهو كيف خالص وحينما نقيسه قياسا مكانيا باستعمال الرمز فاننا نرده إلى المكان المتجانس .

وإذن مادام هناك نوعان من الكثرة فهناك إذن نوعان من الديمومة .

١ - ديمومه خالصة .

٢ - ديمومة مشوبة بفكرة المكان .

وفي الديمومه الخالصة اللامتجانسة تجد تعاقب حالات الشعور تعاقبا ليس بالتتالي وتداخلها تداخلا متبادلا وارتباطها ارتباطا وثيقا وعدم انفصالها وظهور الديمومة على أنها وحدة متكاملة مع أنها في تغير مستمر .

أما تلك الديمومة المتجانسة المشوبة بفكرة المكان ففيها ندرك حالات الشعور إدراكا مكانيا على أنها حات متراسة منفصلة غير متعاقبة تتصف بالامتداد والنجاور وينتفي عنها التداخل المتبادل .

هذه الديمومة المكانية كالخط المستقيم المنقسم إلى أجزاء .

وكما أن الديمومة نوعين فكذلك للانسان ذاتان : —

١ - ذات سطحية تدرك الديمومة المكانية وتتصل بالعالم الخارجى .

٢ - ذات عميقة تدرك الديمومة الكيفية الخالصة فى حيويتها وهاتان

الذاتان غير منفصلتين بل هما تعبيران مختلفان عن شئ آخر لا يهدد

وحدة الذات الإنسانية .

هـ — التطور الخالق :

لقد بين برجسون كيف أن العالم أجمع ديمومة أى إبداع وحدة وخلق مستمر وتقدم متصل ، وأن الصيرورة هى صميم نسيج الوجود وأنا وأما النبات فهو ظاهرى ونسبى . وقد توصل برجسون إلى الكشف عن الديمومة العالمية من خلال الديمومة النفسية ذلك أن حدس ديمومتنا يصلنا بديمومة تتوتر وتشتد فيكشف الحدس فيها عن سيال حيوى أبدي متدفق صدر عن وثبة أو دفعة حيوية أصلية .

وهذا السيال الحى هو الذى يخلق صور الروح والمادة بل هو المنبع الذى تصدر عنه جميع الموجودات ، وقد يكون هو الله وبذلك نجد عند برجسون فى هذه النقطة استمرادا حقيقيا من هرقليطس حيث أن هرقليطس يطلق على الصيرورة الكونية اسم الواحد ، وكذلك فهى المطلق عند هيجل ، وهى الله عند برجسون ( من حيث أن السيال الحيوى هو الصورة البرجسونية الحديثة لفكرة الصيرورة عند هرقليطس ) .

ويرى برجسون أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعه واحدة عن هذه الوثبة الحيوية التي يشبها بانفجار تطايرت شظاياها في كل الاتجاهات ثم أخذت هذه الشظايا بدورها في الانفجار لتخرج منها صور جديدة وهكذا إلى مالا نهاية ، وهذا التشتت للسيال الحيوى بين الأفراد والموجودات لا يفقده قوته بل هو يزداد قوة وشعورا كلما ازداد تقدما . فإذا كان غير تام التعبير عن نفسه في النبات الخامد الفانى فانه في الحيوان عن طريق الغريزة وفي الإنسان عن طويق العقل ، وهذه مراتب حيوية متميزة وليست متسلسلة أو متداخلة كما يدعى أصحاب التطورية الآلية من أمثال هربرت سبنسر فالانتقال من رتبة حيوية إلى أخرى هو تحول كيفي خاص وليس تزايدا في الكم أو تغييرا من ناحية الدرجة أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوى وتراخيه وترسبه فهي تعبر عن توقف السيلال الحيوى وتجمده وتحوله إلى قابل مكانى ثابت .

ويرى برجسون أن جميع صورة الحياة إنما تصدر عن شعور شبيه بشعورنا بل أرقى منه وهو الزمان المطلق أو الديمومة العالم وبمعنى آخر ديمومته .

#### ٦ — الدين والأخلاق :

ويطبق برجسون فكرته عن الديمومة أو الصيرورة الحية على الأخلاق فيرى أن ثمت أخلاقا مفتوحة هي التي تعبر عن الديمومة الحية وهناك أخلاق مغلقة هي التي تعبر عن الغريزة وتخضع لحاجات المجتمع ومتطلباته وتقاليده .

## فهرس الاعلام

(أ)

- أبتشارمس (السيرافوسى) ١٥٦، ٣١، ٣٠  
إبن أبى أصيعة ١١، ٢٩٨  
إبن برد (بشار) ٣٣٥  
إبن تيمية ٣٣٠، ٣٢٦  
إبن الحكم (هشام) ٣٣٤ - ٣٢٩  
إبن رشد ٢٧٩  
إبن سالم الجوالقى (هشام) ٣٣١  
إبن سينا ٢٨٠  
إبن عربى (محمى الدين) ٣٢٩  
إبن كرام (محمد) ٣٢٩، ٣٣٨  
إبن كرنيب ٣١٢  
إبن مسكويه ٢٩٨  
إبن التديم ٣١٢  
أبكتيتوس ٢٧٥  
أوريدة (دكتور) ٣٣٣  
أوريان (دكتور) ٢٦٧  
أبو طالب المكى ٣٢٨  
أبو عيسى الوراق ٣٣٤  
أبيخارموس ٢٦٩، ٢٦٨  
أبيقور ١٦٢، ٥٨  
أحمد بن الطيب ٣١١  
إخوان الصفا ٣٠٦ - ٣١٢، ٣٠٨

٤١٣ .	أخيل
٣٠٧ .	إدريس
٣٩٠ .	أدلر (كارل)
٢٤٩ .	أرخيفوس
١٠٩ .	أرخيلوخوس
٢٥٤ ، ٢٥١ - ٢٤٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٥ .	أرستكسينوس
٢١٠ .	أرسطارخوس
٧٣٤ ، ٥٦ ، ٥٥ ، ٥٣ ، ٤٧ ، ٤٤ ، ٢٧ ، ٢١ ، ١٩	أرسطو
١٤٦ ، ١٤٥ ، ١٤٠ ، ١١٢ ، ٩٧ ، ٨٤ ، ٨٢ ، ٧٩	
١٦٧ ، ١٦٦ ، ١٦٤ ، ١٦١ - ١٥٧ ، ١٥٢ ، ١٤٩	
١٩٠ ، ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٧٣ ، ١٧٢ ، ١٧٠ ، ١٦٩	
٢٢٤ ، ٢١٧ ، ٢١٤ ، ٢٠٤ ، ٢٠١ - ١٩٨ ، ١٩٣	
٢٤٦ ، ٢٤٥ ، ٢٤٣ ، ٢٣٦ ، ٢٣٢ ، ٢٣٠ - ٢٢٧	
٢٧١ ، ٢٦٥ - ٢٦٣ ، ٢٥٥ ، ٢٥٢ ، ٢٥١ ، ٢٤٩	
٢٩٦ ، ٢٩٣ ، ٢٨٨ - ٢٨٦ ، ٢٨٢ ، ٢٨٠ ، ٢٧٩	
٣١٨ ، ٣١٦ ، ٣١٥ ، ٣١٣ ، ٣٠٣ ، ٣٠١ - ٢٩٨	
٣٨٣ ، ٣٤٠ ، ٣٣٥ ، ٣٣٢ ، ٣٢٧ - ٣٢٥ ، ٣٢١	
١٤١	أريابيس
٢٧	اسينوزا
١٧٢ ، ١٥٩ ، ١١٩ ، ٥٤	اسكليوس
١٣٦ ، ١٦٠ ، ٥٤	الإسكندر الأفروديسي
٣٣٤	الأشعري
٢٤٤	اشكرات
٧٢ - ٧٠ ، ٦٨ ، ٣٦ ، ٢٧ ، ٢١ ، ١٣ ، ٥	أفلاطون



۲۲۹. ۲۲۴ ۶ ۱۹۰ — ۱۸۷ ۶ ۱۸۰ ۶ ۱۶۹ ۶ ۱۲۰  
 ۲۵۶ ۶ ۲۵۵ ۶ ۲۵۲ ۶ ۲۴۹ ۶ ۲۲۷ ۶ ۲۲۵ — ۲۴۲  
 ۲۸۶ ۶ ۲۸ ۶ ۲۷۹ ۶ ۲۷۱ ۶ ۲۶۹ ۶ ۲۶۸ ۶ ۲۶۲  
 ۳۵۲ ۶ ۳۴۲ ۶ ۳۴۱ ۳۳۲ ۶ ۳۲۲ ۳۰۰

۲۷۲

۳۲۵ ۶ ۲۶۸

۱۵۲

۲۴۰ ۶ ۸۴ ۶ ۱۶۹ ۶ ۱۴۶ ۶ ۱۴۵ ۶ ۹۴ ۶ ۱۱ — ۹

۳۱۳ ۶ ۳۱۲ ۶ ۲۶۶ — ۲۶۲ ۶ ۲۴۴

۱۴۸

۲۴۵ ۶ ۱۷۲ ۶ ۱۵۴ ۶ ۱۳۰

۶ ۲۲۵ ۶ ۱۶۴ ۶ ۱۵۷ ۶ ۱۳۳ ۶ ۷۱ ۶ ۷۰ ۶ ۶۸

۳۱۹ ۶ ۳۱۶ ۶ ۲۴۲ ۶ ۲۳۸

۱۷۱

۳۰۷

۳۸۷ ۶ ۳۸۶ ۶ ۳۷۴ ۶ ۳۶۹

۲۳۵ ۶ ۲۹۱ ۶ ۲۳۸ ۶ ۲۳۵ ۶ ۱۳۳

۲۳۵ — ۲۲۵ ۶ ۱۴۵ ۶ ۱۴۴ ۶ ۱۲۰ ۶ ۵۴ ۶ ۹ — ۶

۶ ۲۸۷ ۶ ۲۶۶ ۶ ۲۶۵ ۶ ۲۵۷ ۶ ۲۵۶ ۶ ۲۳۸

۲۹۵ — ۲۹۰

۵۳ ۶ ۴۳ ۶ ۹ ۶ ۶

۲۹۷ ۶ ۲۹۶

۱۷۰

۲۴۰ ۶ ۱۴۴ ۶ ۶ ۶ ۵

أفلا نيتوس

أقراطيلوس

إكرمان

أكسانوفان

أكسانوقراط

ألقميون القروتوني

أمبا دوقليس

أميسن (ويليام)

أمونيوس ساكاس

إنجلز

أنكساغوراس

انكسياندرس

أنكسيانس

الاهواني (دكتور)

أوديب

اورفيوس

۲۷۵ : ۲۴۰	آوريجين
۲۷۵ : ۲۴۰	اُيانسديس
۱۶۶ : ۷۴ : ۶۰ : ۵۸	آيتس
۲۹۷ : ۲۹۶ : ۳۱	اُيتيوس
۱۴۹	ايدوكس
۱۹۴	ايسخوس
( ب )	
۱۵۴	باتيلوس
۳۶۰ : ۲۷	باركلي
۶ : ۲۲۵ : ۱۴۷ : ۱۳۴ : ۱۳۳ : ۲۱ : ۱۴ : ۱۳	بارمنيدس
۳۵۴ : ۳۴۹ : ۳۱۸ - ۳۱۶ : ۳۱۴ - ۲۱۲ : ۲۶۵	
۲۰۱ : ۱۷۶ : ۱۹۱ : ۱۸۱ : ۱۶۵ : ۱۰۰ : ۴۷	باوي واتر
۲۱۶ : ۲۰۶ : ۲۰۲	
۳۱۶	بدوي ( دكتور )
۳۳۱	برتزل
۴۱۷ : ۴۱۵ : ۴۱۳ - ۴۱۱ : ۳۴۳ : ۳۴۱ : ۶۵	برجسون
۴۲۰ : ۴۱۹	
۲۸۰	برقلس
۲۷۱ : ۲۷۰ : ۱۶۴	بروتاغوراس
۱۹۱	بروكلوس
۱۵۴	بروتينوس
۳۰۰ : ۲۴۸	بريه ( ايميل )
۲۸۱	بطاقومس
۳۱۱ : ۳۱۰	البلخي

بلوتارخ ۱۶۵ ، ۱۶۳ ، ۱۶۲ ، ۱۵۸ ، ۱۴۸ ، ۷۴ ، ۶۳ ، ۶۰  
 ۱۹۴ ، ۱۹۱ ، ۱۹۰ ، ۱۸۸ ، ۱۸۷ ، ۱۸۵ ، ۱۸۱  
 ۲۱۴ ، ۲۱۳ ، ۲۱۱ ، ۲۰۶ - ۲۰۳ ، ۱۹۸ ، ۱۹۶

بلوتینس ۲۱۳ ، ۱۹۱

بلیدرر ۱۳۹

بوتشر ۱۷۰

بورفیروس ۲۰۲

بول (سانت) ۱۷۸

بولس (الرسول) ۲۷۵

بویل (روبرت) ۱۶۱

بینو کلیسی ۱۶۲ ، ۵۸

بیرنای ۲۰۳

یرنت (جون) ۱۵۲ ، ۱۴۴ ، ۱۳۹ ، ۱۳۷ ، ۱۱۱ ، ۷۴ ، ۳۰ - ۲۷

۲۰۲ ، ۱۹۲ ، ۱۸۳ - ۱۸۱ ، ۱۷۹ ، ۱۷۷ ، ۱۶۷

۴۲۷ ، ۲۴۶ ، ۲۴۱ ، ۲۳۵ ، ۲۳۲ ، ۲۲۸ ، ۲۲۵

۲۵۷

بیرون ۲۴۱

بیکون (فرنیسیس) ۱۵۰ ، ۲۷ ، ۱۰

بیلی (سیریل) ۱۶۲ ، ۵۸

(ت)

ترتولویان ۲۱۷ ، ۲۰۰ ، ۱۴۹

تشیسترتون ۱۲۶

تشرنس ۱۶۶ ، ۱۶۰ ، ۷۴

تبخمولر

٥٣٠٥٢

تبايوس

٢٤٦٠٢٤٥

(ث)

تيوفراسطوس

٥٣٠٨٥٠١٥٨٠١٦٨٠٢٠٣٠٢٢٥٠٢٢٦٠

٢٢٩٠٢٣١٠٢٣٢٠٢٦٥٠٢٩٥٠

(ج)

جابر بن حيان

٢٨٩

جالايو

٥٥

جالينوس

١٩٨٠١٦٣٠٦٣

جعفر الصادق

٣٣١

الجهم بن صفوان

٣٣٣٠٣٢٨

جوتة

١٥٢٠٥٩٠١٩

جوستين ( القديسي )

٢٧٥

جوهيرز

١٧٧٠١٤٦٠٧٤

جونز

١١٤

جييجون

١١٤٠٧٤

(ح)

الحلاج

٣٣٦

حنين بن اسحق

٢٩٣

(د)

دارون

٢٣٠

ديديمس ( آريس )

٢٠١٠١٩٠٨٣

۲۷	دیکارت
۲۴۹ ، ۲۴۵	دیکارخوس
۱۵۷ ، ۱۵۴ ، ۱۴۳ ، ۱۳۷-۱۳۴ ، ۷۴ ، ۴۷ ، ۲۳ -۱۸۵ ، ۱۸۳ - ۱۸۱ ، ۱۷۵ ، ۱۷۲ ، ۱۶۵ ، ۱۶۴ ، ۲۰۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۶ ، ۱۹۴ ، ۱۹۳ ، ۱۹۰ ، ۱۸۷ ، ۲۰۶	دیلز
۱۷۵ ، ۱۷۳ ، ۱۷۲ ، ۱۶۹ ، ۱۶۳ ، ۱۵۶ ، ۱۴۷-۱۴۴ ۲۰۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۲ ، ۱۹۱ ، ۱۸۶ - ۱۸۱ ، ۱۷۷ ۲۱۶ ، ۲۱۴ ، ۲۱۲ - ۲۱۰ ، ۲۰۷ ، ۲۰۲	دیلز - کرانز
۳۳۵ ، ۲۷۱ ، ۲۳۸ ، ۲۳۵ ، ۲۲۹ ، ۱۳۳ ، ۱۲۱ ، ۵۶ ۲۰۷ ، ۲۰۶	دیمقريطس دیندورف
۱۸۴ ، ۱۸۰ ، ۱۴۹ ، ۱۴۷ ، ۱۴۶ ، ۱۴۴ ، ۱۶ - ۱۴ ۲۱۶ ، ۲۴۵ ، ۲۱۹ ، ۲۱۴ - ۲۱۱ ، ۲۰۴ ، ۲۰۰	دیوجینیسی (الایاریسی)
۲۳۵	دیوجینیسی (الابولونی)

(ر)

۳۱۲-۳۱۰	الرازی (محمد بن أبی بکر)
۱۵۶ ، ۳۱	رافن
۳۶۸	رسل
۵۲	رودن
۱۷۱ ، ۱۱۴ ، ۱۴	رینهاردت (کارل)

(ز)

۲۵۹ ، ۵	زرادشت
۱۶۶ ، ۸۴ ، ۱۳	زیر
۳۵۴ ، ۳۱۸ ، ۳۱۴ ، ۳۱۲ ، ۲۷۲ - ۲۷۰	زیغون



( س )

۵۴ ، ۵۶ ، ۷۳ ، ۹۷ ، ۱۶۰ ، ۱۶۲ ، ۱۶۴ ، ۲۲۶ ، ۱۶۴ ، ۱۹۳ ، ۱۶۹	سامبلقیوس
۴۲۰	سبنه سر
۳۷۴	ستالین
۱۴۴ ، ۲۰۵ ، ۲۱۴	سترابو
۱۵۲	ستریش ( فریز )
۴۷ ، ۵۵ ، ۷۴ ، ۱۵۸ ، ۱۶۱ ، ۱۶۵ ، ۱۸۳ ، ۱۸۵ ، ۲۰۱ ، ۲۰۳ ، ۲۱۱ ، ۲۱۵	ستوباؤس
۷۴ ، ۱۶۴	ستوکس
۲۰۱	ستیفانوس
۱۹۱	ستیفن ماک کینا
۳۰۸ ، ۳۰۹	السیستاتی ( ابوسلیمان بن بهرام )
۱۹ ، ۲۳ ، ۱۸۳ ، ۱۸۶	ستخلر ماخر
۳۳۲	سرجیوس
۱۳ ، ۹۹ ، ۱۳۹ ، ۱۶۴ ، ۱۶۹ ، ۱۷۶ ، ۲۴۳	سقراط
۲۴۴ ، ۲۶۸ ، ۲۷۱ ، ۲۸۰ ، ۳۱۹ ، ۳۲۴ ، ۳۳۴ ، ۳۵۴	
۲۷ - ۳۰ ، ۶۴ ، ۹۱ ، ۹۳ - ۱۰۴ ، ۱۵۵ ، ۱۶۳ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۸۱ - ۱۸۳ ، ۱۸۶	سکستوس امبریقوس
۲۰۵ ، ۲۰۶ ، ۳۲۶	
۱۱۴ ، ۲۰۴	سکوت
۲۰۰	سمیت
۵۸ ، ۱۶۲ ، ۲۱۴ ، ۲۷۵	سنیکا

۲۷۹	السهروردی
۱۷۰	سوفو کلیس
۲۸۱	سولون
۲۴۴	سیلیس
۲۴۴ ، ۱۷۳	سیمیاس
( ش )	
۲۳۶ ، ۵۲ ، ۵۱	شینجلر
۲۴۱	شرودر ( فون )
۱۵۳ ، ۱۵۲	شکسیر
۳۵۲ ، ۳۴۷ ، ۳۴۶	شلنج
۲۴۷	شمیت
۱۴۸ ، ۶۵	شوبنهاور
۳۱۴ ، ۲۹۷ ، ۲۹۱ ، ۲۸۹	الشهرزوری
۳۰۴ - ۳۰۱ ، ۲۹۹ ، ۲۹۶ ، ۲۸۹ ، ۲۸۴ ، ۲۸۳	الشهرستانی
۳۳۶ ، ۳۲۵ ، ۳۲۴ ، ۳۲۱ ، ۳۱۸ ، ۳۱۷ ، ۳۱۴	
۲۳۴	شیشرون
( ط )	
۱۴۴ ، ۱۲۱ ، ۱۲۰ ، ۹۷ ، ۶۰ ، ۵۴ ، ۵۳ ، ۷ ، ۶	طاليس
۲۵۵ ، ۲۳۵ ، ۲۳۳ ، ۲۲۸ ، ۲۲۵ ، ۱۶۹ ، ۱۵۹	
۲۹۶ ، ۲۹۳ ، ۲۹۰ - ۲۸۱ ، ۲۶۳	
۲۴۵	طیاوس
( ف )	
۲۸۰	الفارابی

٢٠٢ ٠ ٢٠١ ٠ ١٩١ ٠ ١٨٧ - ١٨٥ ٠ ١٨٣ ٠ ١٨١	فالتسر
٢١٤ ٠ ٢١١	
٣٥٤ ٠ ٣٥٢ ٠ ٢٤٦	فخنة
١٧٢ ٠ ١٣٧ ٠ ٧٤	فرانكل
١١٦ - ١١٥	فرجيل
١٢٦ ٠ ١٢٣ ٠ ١١٦	فرويد
١٨٦ ٠ ١٨١ ٠ ١٧٨ ٠ ١٣٩ ٠ ١١١ ٠ ١٠٠ ٠ ٨٠	فريمان
٢٠٧ ٠ ١٨٨	
٣١٣ ٠ ٢٩٨ ٠ ٢٩٧ ٠ ٣٩٤ ٠ ٢٩٣ ٠ ٢٩٠ ٠ ٢٨٩	فلو طرخس
٣٢٣ ٠ ٣٢٠ ٠ ٣١٨	
٣٥٦	فنتشجتين
٢٨٢ ٠ ٢٥٠ ٠ ٢٤٥	فور فوربوس
٢٣٢	فورلاني
-١٤٥ ٠ ١٤٠ ٠ ١٣٩ ٠ ١١٠ ٠ ٦١ ٠ ٣٦ ٠ ١٢ ٠ ١١	فيثاغورث
-٢٩٧ ٠ ٢٩١ ٠ ٢٩٠ ٠ ٢٦٣ - ٢٣٨ ٠ ١٨٤ ٠ ١٤٧	
٣٧	
٠ ١٨٦ ٠ ١٨١ ٠ ١٧٨ ٠ ١٣٩ ٠ ١١١ ٠ ١٠٠ ٠ ٨٠	فيربانكس
٢٠٧ ٠ ١٨٨	
٢٩٩ ٠ ٢٤٥ ٠ ٢٤٤	فيلالوس
٢٧٤ ٠ ٢٧٣	فيلون
٣٦٩	فيورباخ
(ق)	

القزويني (نجم الدين) ٣٣٤

٣٢٤ ٠ ٣١٠ ٠ ٢٩٨ ٠ ٢٨٧

القنطري

٢٤٨

قيلون

( ك )

۳۵۴ ، ۳۴۶	كانط
۳۹	كاوتسكى
۱۷۵ ، ۱۴۳ ، ۲۳	كرانز ( والتر )
۲۴۷	كربتشة
۱۷۹-۱۷۶ ، ۱۴۹ ، ۱۰۵ ، ۱۰۴ ، ۹۸ ، ۳۰	كليمان ( كلمنت ) الاسكدرى
۱۸۲ ، ۱۸۴ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۹۱ ، ۱۹۵	
۱۹۷ ، ۳۰ ، ۲ ، ۴ ، ۲۰۶ ، ۲۱۲-۲۱۴	
۲۷۵ ، ۲۱۸ ، ۲۱۵	
۳۱۲-۳۱۰	الكندى
۱۵۲	كولريدج
۱۵۳	كيتس ( جون )
۱۱۴ ، ۱۰۴ ، ۱۰۳ ، ۷۴ ، ۷۰-۶۸ ، ۵۹ ، ۳۱	كيرك
۱۶۹ ، ۱۶۸ ، ۱۶۴-۱۶۱ ، ۱۵۶ ، ۱۳۹ ، ۱۳۸	
۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۸۲ ، ۱۹۲-۱۹۴ ، ۱۹۶	
۱۷۱	كيرك
۲۵۹	كيومرث

( ل )

۵	لاؤتز
۱۳۹ ، ۸۰	لاتيمور
۳۱۷	لاقينيوس
۱۶۱	لج
۹۱	لوسيان

١٦٢٠٥٨	لوقريطس
١٣٣٠ ١٧١٠٥٦	لوقيوس
٢٧	لوك
١٧٣	لويج
٢٠٤٠١١٤	ليدل
٢٤٩	ليسيس
٤٠١ ٣٧٥ ٣٧٤	لينين
١٥٤	ليون
( ٢ )	
٣٩١ : ٣٩٠	ماخ
١٥٠	مارتين
٣٧٧٠٣٧٤ - ٣٧٢٠٣٧٠٠ ٣٦٩٠٣٦٧٠٣٤٣	ماركس
٤١١ - ٤٠٩٠٣٩٩٠٣٩١٠٣٨٥٠٣٨٤	
٦٢	ماكسمس
٧٤	ماندولفو
٣١١٠٣١٠	مايرهوف (ماكس)
٣٢٥٠٣٢٤٠٣١٨٠٣١٦٠٢٩٧٠٢٩١٠٢٨١	المبشر بن فانك
٢٧٤	مركس
٣١٠	المسعودي
٣٣٤٠٣٢٨	مقاتل بن سليمان
٣٣٦٠٣٢٣٠٣٢٢٠٣١٣٠٢٩٤٠٢٨٩	المقدسي
٣١٨ ٣١٤ - ٣١٢	مليسوس
٢٧٤	متكر
٣٠٠	مودراتس



مولاخ

٢١٤

( ن )

النظام (ابراهيم بن سيار) ٣٣٣ ، ٣٣١

نومينوس

٢٠٢

نوبتس

١٨٠ ، ١٧٩

نبتشة

٢٨١ ، ١٤٨ ، ٦٥٦

نيقوماخوس

٣٠١

( هـ )

هارتمان

٦٥

هرمس

٣٠٧

هرمونينوس بن ديسان ٣٣٢ ، ٣٣١

الهروي الانصاري

٣٣٠

هزيود

٢٣٩ ، ٢٢٣ ، ١٨٤ ، ١٤٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٦١ ، ٥

٢٦٣

هوبز

٣٤٣

هوميروس

١٩٣ ، ١٩ ، ١٧٣ ، ١٦٤ ، ١٠٩ ، ٦٩ ، ٦١ ، ٣٩

٢٨٩ ، ٢٨١ ، ٢٢٣ ، ٢٠٧ ، ١٩٤

هياسس

٣٢٠ ، ٢٣٨ ، ٧٤

هيسون

٢٨٨

هيبوزس

١٤٧ - ١٤٥ ، ١٢

هيبوليتس

١٧٢ ، ١٦٠ ، ١٣٧ ، ١٠٨ ، ١٠٤ ، ٩٨ ، ٥٥ ، ٣٤

١٩٨ ، ١٩٦ ، ١٩٢ ، ١٩١ ، ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٧٩

٢١٩ - ٢١٥ ، ٢١٣ ، ٢٠٩ - ٢٠٧ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢

٢٣٢ ، ٢٣١

۲۶۶ ۲۶۵	هیبیاس
۸ - ۲۷ ۲۳ - ۳۶ ۳۴ - ۴۰ ۴۷ - ۵۱ ۵۷ - ۷۵	هیراقلیطس
۷۹ - ۹۰ ۸۸ - ۱۰۶ ۱۰۷ - ۱۱۲ ۱۱۳ - ۱۱۶ ۱۱۵	
۱۱۸ - ۱۲۷ ۱۲۴ - ۱۳۰ ۱۳۱ - ۱۴۲ ۱۴۵	
۱۵۱ : ۱۵۴ - ۱۸۸ ۱۸۴ - ۱۹۵ ۱۹۷ ۱۹۸	
۲۰۰ - ۲۰۲ ۲۰۶ ۲۰۷ - ۲۳۶ ۲۳۳ ۲۳۲	
۲۳۸ ۲۴۴ ۲۵۲ ۲۶۰ ۲۶۲ ۲۶۴ - ۲۷۵	
۲۷۹ ۳۱۹ ۳۲۷ - ۳۲۹ ۳۳۴ ۳۰۵ ۳۳۷	
۳۴۹ - ۳۴۴ ۳۴۱ - ۳۶۴ ۳۶۶ - ۳۷۲ ۴۰۹	
۴۱۱ ۴۱۵ ۴۱۹	

۱۶۱	هیدل
۱۰ ۹ ۱۵	هیرمودورس
۲۲۶ ۲۴۴ ۲۴۶ ۲۵۱ ۲۶۳	هیرودوت
۲۶۶	هیکاسیوس
۲۰	هیکس
۲۴۳	هیروم

(و)

۱۷۹	والسر
۱۵۴	ویلامووتز
۲۳۷ ۲۶۲	ویلرایت (فیایب)
۱۴۵	دیگز

( ی )

۲۴۵ ، ۱۸۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲

باباخیوس

۳۱۰ ، ۲۸۷

یحیی بن عدی

۳۱۰ ، ۲۸۷

یعقوب الرهاوی

۳۱۷

الیعربی

۲۷۵ - ۲۷۳

یوحنا الانجیلی (القدیس)

۲۷۴

یوسف کرم

دار الشرق الأوسط للطباعة والنشر  
٤ ميلاد عربى بلاكنة كجوز ٢٢٨٧







٢ ١٠٠٠

ملتزم الطبع والنشر دار العارك - ١١١٩ ك  
فرع الاسكندرية ٤٢ شارع سعد زغلول - ٢ ميدان